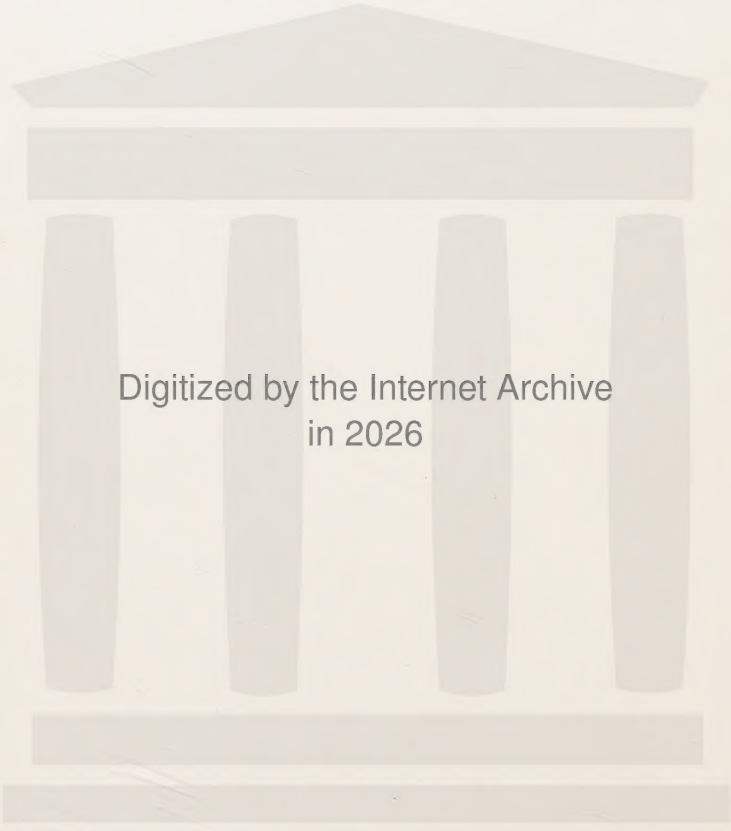

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/praelectionesphi0000vari

A. M. D. G.

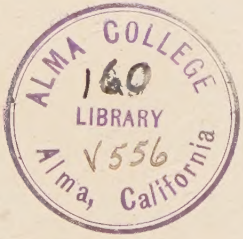
PRAELECTIONES

PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE

Theologia naturalis

Veneta

(MANUSCRIPTUM)



FOROJULII
EX OFFICINA TYP. FRATR. STAGNI
1911

PROOEMIUM

1. **Theologiae naturalis notio.** — Theologia naturalis, ut ex ipsa nominis significatione apparet, est *scientia de Deo, naturali rationis lumine comparata.* — Dicitur *scientia*, quia est habitus demonstrativus, seu habitus quo multa de Deo per demonstrationem cognoscuntur. — Dicitur *naturali rationis lumine comparata,* quia haec scientia versatur circa Deum non prout est cognoscibilis sub lumine principiorum supernaturaliter revelatorum, sed prouti est cognoscibilis per principia mere naturalia rationis humanae : est enim theologia naturalis pars metaphysicae, et considerat Deum prouti cadit sub formali obiecto huius scientiae. Ex quo apparet discrimen inter naturalem theologiam et sacram doctrinam, quae sua principia a supernaturali revelatione mutuatur.

Consuevit haec scientia maxime a modernis nominari etiam *theodicaea.* Quod nomen, si etymon spectatur, significat iustificationem Dei, seu tractationem cuius munus est tueri contra adversarios existentiam et attributa Dei ; et in hoc sensu adhibitum primo est a Leibnitio in libro quem inscripsit : *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu* (1710). Usu tamen factum est ut hoc nomine simpliciter significaretur scientia de Deo naturalis.

Ex tradita notione iam sufficienter constat quid sit subiectum et obiectum huius scientiae, et quaenam sit eius diversitas a theologia sacra. Quia tamen praestat in unaquaque scientia subtilius distinguere et determinare eius subiectum et obiectum tum materiale tum formale [1]), haec circa theologiam naturalem teneantur.

Subiectum materiale huius scientiae *per se*, ut patet, est Deus. Ipse enim est de quo in conclusionibus demonstrantur proprietates. — *Per ac-*

---

[1]) Vide in manuscripto Logicae pag. 9, quid pro scientiae subiecto et obiecto tum materiali tum formali intelligatur.

cidens vero aliqua etiam de creaturis considerantur, quatenus accipiuntur per ordinem ad Deum, et ad manifestationem eius attributorum, puta scientiae, potentiae, providentiae, sunt scitu necessaria. (Cf. S. Th., 1. p. q. 1. a. 7).

Subiectum formale, (seu ratio secundum quam subiectum materiale consideratur), est ratio entis maxime immaterialis, quae Deo convenit quatenus est, ut videbimus, purissimus actus. Nam, ut diximus, theologia naturalis est pars metaphysicae, cuius est considerare ens prouti abstrahit, sive praecisive sive positive, a materia tam signata quam physica et intelligibili.

Obiectum materiale sunt conclusiones seu theses quae circa Deum stabiliuntur ac demonstrantur, ut *Deus est immutabilis, Deus est aeternus* etc. Semper enim materiale scientiae obiectum in enuntiabilibus quibusdam consistit, quae ex principiis eiusdem scientiae inferuntur.

Obiectum denique *formale*, idest formale obiecti (seu id a quo obiectum repetit suam cognoscibilitatem prouti est obiectum talis scientiae) sunt principia metaphysica per quae demonstrantur conclusiones praedictae; quae principia cum sint de ente in generali, continent quaedam per se naturaliter nota circa ipsum Deum in quantum est ens, ex quibus alia quae ad Deum pertinent deducuntur. Nam theologia naturalis, ut pars metaphysicae, debet uti huius principiis in suis demonstrationibus.

Patet proinde theologiam naturalem differre a sacra theologia non solum specie sed genere. Nam, quamvis commune habeat cum hac subiectum materiale et etiam (licet ad pauciora restrictum) materiale obiectum, tamen quoad obiectum formale seu modum cognoscibilitatis sui obiecti adeo differt ab eadem ut, dum una pertinet ad genus scientiarum quorum obiectum est cognoscibile per principia naturalia, alia omnino extra hoc genus existat, utpote quae ex principiis supernaturalibus divinae revelationis procedat ad stabiliendas suas conclusiones. (Cf. S. Th., 1. p. q. 1. a. 1 ad 2; Franzelin, *Proleg. de ob. theol.* §. 2).

2. **Excellentia, difficultas, utilitas huius tractationis.** — Excellentia huius disciplinae luculenter patet consideranti eo nobiliorem esse aliquam scientiam, quo immaterialius et universalius est eius subiectum; unde metaphysica, quae de ente agit maxime abstracto a materia et proinde universalissimo, inter omnes scientias naturales speculativas facile primatum obtinet. Atqui theologia naturalis inter partes ipsius metaphysicae omnino eminet, quippe quae pro subiecto habet ipsum ens supremum quod in maximo immaterialitatis positive existit atque est causa prima universalissima omnium rerum. Ergo haec scientia inter omnes disciplinas naturales dicenda est nobilissima ac praestantissima. Huc faciunt verba Aristotelis asserentis, in 1 Met. cap. 2, hanc scientiam esse honorabilissimam utpote divinissimam; item verba Ciceronis, qui in libro I de nat. Deor., ait hanc disciplinam esse « ad cognitionem animi pulcherrimam et ad moderandam religionem necessariam ».

Sed exinde simul eius difficultas colligitur. Nam, ut idem Aristoteles in loco citato ostendit, tanto difficilior, ceteris paribus, dicenda est aliqua scientia, quanto magis eius subiectum a materia sensibili recedit. Obiectum enim proportionatum nostro in-

tellectui in praesenti vitae statu est quidditas rei materialis, ita ut nihil in hac vita intelligere valeamus independenter ab aliquo phantasmate. Deus autem longissime abest a qualibet materialitate. Scientia ergo quae de Deo agit, in se considerata, perquam salebrosa est; quamvis, si de aliqua notione Dei minime scientifica agitur, ad eam assequendam ipsa natura excitemur, eamque, fere sponte, omnes acquirant. — Aliis verbis: quamvis Deus, utpote maxime in actu, sit *quoad se* maxime intelligibilis, est tamen minime intelligibilis *quoad nos*, cum nostram virtutem intellectivam in infinitum excedat. Unde acies mentis nostrae se habet ad Deum (ut nota similitudine utamur), sicuti oculus noctuae ad solem.

Et tamen nemo non videt quanta utilitas inveniatur in illa quoque imperfecta notitia Dei, quam scientifice nobis per praecepta philosophica comparare possumus. Etenim, si sapiens ille vocatur qui de rebus per altissimas causas iudicare valet; prae primis procul dubio hanc sibi laudem merito vindicabit qui scientiam illius causae possidet, quae est omnium prima et universalissima. — Insuper, si hominis beatitudo in perfectissimâ eius operatione consistit, haec autem non alia est quam intellectualis operatio circa perfectissimum obiectum; nemo inficiabitur iucundissimam esse quamlibet de Deo, licet imperfectissimam, pleniorem cognitionem. — Accedit utilitas quae ex hac scientia in praxin vitae derivatur: est enim Deus ultimus noster finis, ex cuius altiori notitia etiam morum compositionem per se consequi necesse est, nisi aliunde impedimenta opponantur.

Neque illud (ut cetera in re evidenti omittamus) praetereundum est, nostris hisce temporibus praesertim, hoc studium non solum utile sed pene necessarium esse. Nam ubique extant philosophi perditissimi qui aut ipsam Numinis existentiam negant vel saltem in dubium revocant, aut Dei conceptum non sine magno et universali societatis detrimento pervertunt; quibus occurrere, ut eorum fallaciae dissipentur, cordatissimo cuique viro, pro munere suo, curae esse debet.

3. **Ordo dicendorum.** — De Deo igitur, in quantum est subiectum naturalis theologiae, agemus 1° secundum quod est in se; 2° secundum quod est principium aliarum rerum.

De Deo quidem secundum quod est in se considerabimus 1° an sit; 2° quomodo sit, vel potius quomodo non sit; 3° ea quae pertinent ad eius operationem, nempe eius scientiam, voluntatem ac potentiam.

De Deo autem secundum quod est principium rerum considerabimus 1° processum creaturarum ab ipso; 2° eius providentiam atque universalem rerum gubernationem, quae com-

plectitur tum earum conservationem, tum influxum in causas operantes.

In quatuor vero partes totam tractationem dividemus, quarum 1ª erit de ipso esse Dei ; 2ª de essentia divina et de eius attributis ; 3ª de iis quae spectant divinam operationem ; 4ª de productione et gubernatione rerum a Deo.

In omnibus omnino fideliter ducem sequemur angelicum Doctorem.

THEOLOGIA NATURALIS

PARS PRIMA

De ipso esse Dei.

4. Tribus capitibus hanc partem absolvemus, quorum 1um circa cognoscibilitatem divinae existentiae versabitur; 2um demonstrationes complectetur quibus ea evincitur; 3um de propria ratione aget, qua esse competit Deo.

Utimur promiscue, ut fert consuetudo, vocibus *esse* et *exsistere*. Aptius tamen dicitur de Deo *esse* quam *exsistere*; hoc enim ultimum, iuxta vim vocis, significare videtur *sistere ex aliquo unde procedatur*; quod Deo non convenit. Hinc apud antiquos theologos quaestio potius instituitur *an Deus sit* quam an Deus *exsistat*, atque haec vox *esse* vim quoque obtinet nominis substantivi pro voce *exsistentia*, ut cum asseritur *esse* in Deo identificari cum essentia.

CAPUT I.

De cognoscibilitate divinae existentiae.

5. **Naturali theologiae competit agere de existentia sui subiecti.** — In limine huius tractationis quaeri merito potest an theologiae naturali competat de proprii subiecti existentia agere. Ratio dubitandi est quia nulla scientia videtur posse per se, idest ex suis principiis, demonstrare sui subiecti existentiam. Nam in qualibet scientia unum idemque debet esse subiectum circa quod principia et conclusiones versantur; principia autem non aliunde desumuntur quam ex ipsa natura subiecti, sive sint per se nota sive per suppositionem accepta a superiori alia scientia. Aut ergo supponitur ignorari an talis natura sit necne aliquid ad ordinem realitatis pertinens, et tunc omnis demonstratio esset inanis tamquam procedens ex principiis cuius incertum est fundamentum; aut supponitur iam constare de hac subiecti obiectiva realitate et tunc iam haberetur tamquam exploratum id quod supponitur demonstrandum.

Sed respondetur, differentiam esse inter scientias particulares, quae considerant aliquod tantum particulare genus entis, et metaphysicam, quae est scientia generalis considerans universaliter ens in quantum est ens. Cum

enim principia scientiae particularis non spectent aliquid sub ipsa ratione entis, sed solum sub ratione talis vel talis entis, nullo modo potest ex illis confici aliqua demonstratio quae de aliqua re concludat esse *simpliciter*, a quo res habet ut denominetur simpliciter ens; et ita nulla particularis scientia potest ullius rei, nedum proprii subiecti, existentiam probare.

Quod si aliquando scientiae particulares agunt de existentia proprii subiecti, hoc praestant per accidens, nempe ex alienis principiis.

At principia metaphysicae spectant ipsum ens in quantum est ens simpliciter. Quare, etsi ad ipsa principia metaphysica aliquid praesupponi necessario debeat quod sit acceptum sub ipsa ratione entis ut entis, a quo scilicet ipsa principia sumantur, tamen, hoc praesupposito, nihil obstat quominus ex his principiis demonstretur existentia non quidem entis in universali, sed huius vel illius entis in particulari, si forte eius existentia non sit immediate nota. Et etiam quando subiecti alicuius existentia sit per se nota, potest metaphysica per prima sua principia illam tueri contra proterviam negantium (dummodo aliquid admittant), non quidem proprie demonstrando, sed redarguendo et ad impossibile ducendo: sicut facere potest etiam circa ipsa prima principia ea exponendo per declarationem terminorum. (Cf. S. Th., in 3 *Met.* lect. 5 et alibi; Suarez, *Disp. Met.* 29 sect. 1, n. 42 in resp. ad 2).

Porro naturalis theologia est pars metaphysicae, utens iisdem primis principiis consequentibus rationem entis simpliciter, eaque applicans Deo, qui est praecipuum inter inadaequata metaphysicae subiecta: existentia autem Dei, ut infra dicetur, non est immediate nota in seipsa, sed colligi ratiocinio debet ex aliis quorum existentia est manifesta. Sic ergo ei, prouti est pars metaphysicae, competit ex propriis huius principiis ostendere per demonstrationem existentiam proprii subiecti, quod est Deus [1]).

6. **Sententiae diversae de cognoscibilitate existentiae Dei.** — Nomine Dei significamus ens quoddam supremum a quo cetera aliquo modo dependent. Haec non est nisi definitio nominalis, quae respondere videtur conceptui vulgari, quem omnes Deum cogitantes sibi in mente efformant, sive admittant sive negent Deum esse.

Quaeritur ergo utrum sit revera admittenda realis existentia entis, cui proprie conveniat notio per nomen Dei significata, an contra ea sit neganda [2]).

---

[1]) Aliter est dicendum, si sermo est de *sacra theologia*, quae innititur principiis supernaturaliter revelatis, et proinde subalternatur divinae scientiae, a qua accipit sua principia. Haec enim *per se* non probat existentiam Dei, sed eam ex superiori scientia beata praesupponere debet cum huius principiis: *per accidens* tamen assumere potest argumenta divinae existentiae ex metaphysica, et eis ministerialiter uti ad conclusiones quasdam praeambulas sacrae doctrinae adstruendas.

[2]) Quomodo ipsa prima notio Dei acquiratur, non uno modo explicatur a philosophis, cum haec quaestio pendeat a doctrina circa processum cognitionis nostrae atque originem conceptuum, quam multi, ex modernis praesertim, perverterunt. Procul dubio institutio humana atque educatio multum ad hoc conferunt: sed potest etiam talis notio primo colligi a creaturis, sicut et ipsa cognitio divinae existentiae: et hoc unice modo certe eam acquireret qui omni humano magisterio esset destitutus. — « Ceterum

Respondent athei dogmatici eam esse omnino negandam. Sceptici et agnostici contendunt de ea nobis constare nullo modo posse. — Theistae vero eam esse admittendam asserunt; sed in assignanda ratione qua nobis innotescit existentia Dei non omnes conveniunt.

Sunt qui dicunt Dei existentiam nobis manifestam esse per immediatam perceptionem cuiusdam notionis quae ipsam rationem entis supremi a quo cetera pendent exhibeat. Ita videntur sensisse antiqui nonnulli, et nunc tenent omnes ontologismi sectatores; quibus accedere videntur aliqui inter modernos defensores systematis immanentiae.

Nonnulli sustinent, de divina existentia nobis satis constare posse ex ipsa notione quam in nobis efformamus Dei, ut entis perfectissimi, necessarii etc. Ad quos revocantur tum qui dicunt hanc propositionem « Deus est » esse per se notam, tum qui contendunt ex ipsa notione Dei, argumento quasi a priori (quod vocant *ontologicum*) posse demonstrari eius existentiam.

Alii multi asserunt hanc veritatem non acquiri (saltem sufficienter et primo) per discursum rationis; sed aut dependenter a primitiva revelatione et sociali traditione (ita traditionalistae), aut per elementum aliquod mere subiectivum et immanens (ita, licet diversimode, sentimentalistae, kantiani, neokantiani atque modernistae omnes, ut inferius, ubi de singulis sententiis erit sermo, apparebit).

Sunt denique qui cum S. Thoma et optimis quibusque philosophis tenent, hanc veritatem per discursum rationis quo ab effectibus ad causam cognoscendam ascendimus nobis patere.

Quid tenendum ostendetur in sequentibus.

(ait Schiffini) illud sane est cavendum, ne quaestio quam nunc agimus (nempe circa cognitionem existentiae Dei) ita connectatur cum controversiis de modo quo notio Dei primo in mente nostra progignitur, ut ex illis necessaria quadam consecutione pendeat. Nam, praeter alia, illud incommodum et sane gravissimum inde enasceretur, ut naturales demonstrationes de Dei existentia, quae sunt plane evidentes et omnibus obviae, obscuritatibus obvolvantur ac difficultatibus intercipiantur, quae in salebrosa quaestione de origine idearum inveniuntur » (Schiffini, *Theol. nat.*, n. 382, II).

Nomen *Deus* videtur derivandum a radice sanscritica *Div* = lucere; unde efformatum est nomen *Dèvas* = Deus, in ipsa lingua sanscritica. — Ab eadem radice esse videtur nomen graecum Ζεύς, διός, et forte etiam Θεός, quamvis haec ultima vox, ab aliquibus vel a verbo θεάομαι = contemplor, vel a τίθημι = pono, potius derivetur. Sunt qui etiam nomen germanicum *Gott* ab illa radice (mediante voce djut) repetunt. (Cf. Willems, *Inst. phil.*, vol. II, p. 472; Hontheim, *Inst. theod.*, pag. 8 et sqq.).

Assertio 1ª.

Nulla est ratio entis nobis immediate cognita in seipsa, quae conveniat cum ea ratione quam exhibet nominalis definitio Dei.

7. **Declaratur status quaestionis.** — Non est nobis hic directe demonstranda naturalis improportio nostri intellectus ad visionem immediatam divinae essentiae in seipsa. Hoc enim iam praesupponeret expolitiorem conceptum divinae naturae tamquam entis infiniti, aut purissimi actus, aut esse per se subsistentis, qui conceptus antevertere nequit cognitionem existentiae Dei; et ideo hanc demonstrationem remittimus ut in proprium locum ad quaestionem de *invisibilitate Dei*, in tractatu de divinis attributis. Neque assumimus hic ostendendum, Deum non esse ens corporeae naturae, neque aliquid ex his quae sensibus sunt manifesta. Nam et hoc spectat ad ulteriorem disquisitionem circa essentiam divinam; et de eo erit agendum ubi de *simplicitate* divinae substantiae. Nunc igitur satis erit ostendere nullam esse entis rationem, inter eas quae nobis sunt immediate cognitae in seipsis, quae conveniat cum illa quam exhibet nominalis definitio Dei, scilicet entis supremi a quo cetera pendent. Agimus siquidem nunc solum contra eos qui ideo statuunt nobis esse notam existentiam Dei independenter a quovis rationis discursu, quia putant esse aliquid quod iugiter menti obversetur ut ens divinum [1]).

Hic est error antiquissimus, et S. Thomas, in opuscolo 70 super Boet. de Trin. q. 1. a. 3, data opera talem quorundam philosophorum sententiam confutat. — Hisce nostris temporibus autem hic error renovatus fuit ab ontologis; quibus accedunt, in quaestione nostra de modo cognoscibilitatis Dei, omnes illi inter modernistas qui, ut inferius melius declarabitur, aliquam intuitionem Dei sensu ontologistico, sin minus verbis saltem re, admittere videntur.

---

[1]) Cognitio *immediata* alicuius obiecti tunc habetur, cum res ipsa in se et secundum se cognoscitur, minime vero in alia re quae ut cognita ducat in cognitionem prioris. Dicitur autem *intuitiva* illa cognitio, qua res facultati cognoscitivae immediate obiicitur ut in se est *praesentialiter existens*. — Ex quo patet omnem cognitionem intuitivam esse immediatam, quamvis non omnis immediata cognitio sit hoc ipso intuitiva, sicut quando agitur de notionibus directe quidem a rebus haustis (quibus proinde aliqua obiectiva realitas semper respondet), sed non prouti res hic et nunc praesentialiter existunt, seu ita ut etiam earum exercita existentia apprehendatur. Si proinde contra ontologos, quibuscum nunc agimus, evincimus notionem Dei non esse inter eas quas *immediate* percipimus, evincimus hoc ipso nos Deum non cognoscere *intuitive*. (Cfr. Schiffini, *De nat. corp. et anima rat.*, disp. 2ª, sect VIII, *ubi complura intellectionum genera recensentur et declarantur*).

Antesignanus ontologismi recentioris fuit Malebranche (1638-1715), qui contendebat nos universalia in Deo videre : sensationem autem esse occasionem convertendi nostram attentionem ad ideam sensationi respondentem in Deo contemplandam. Non tamen (ipse aiebat) essentiam Dei ut est in se intuemur, sed solum secundum respectum ad ea, quorum ideam contemplamur.

Aliquid simile docuit, saeculo proxime elapso, Gioberti (1801-1852), qui fundans proprium systema ideologicum supra illud principium *primum ontologicum est etiam primum logicum*, (seu ut ipse aiebat psychologicum) statuit Deum cognosci a nobis immediata intuitione. Distinguebat tamen intuitionem Dei directam quam continuo habemus, et quae nobis Deum exhibet sub notione confusa et indeterminata, a cognitione reflexa, sensationibus et collocutionibus comparata, qua cognitio Dei clara et distincta evadit. Corporum autem existentiam nobis innotescere dicebat, quia Deum ut creantem videmus. — Idem fere tradiderunt alii ontologismi sectatores; inter quos merito ab aliquibus etiam Rosmini (1797-1855) recensetur, utpote qui ideam entis innatam, quam ut fundamentum suae doctrinae de cognitione posuit, ita aliquando explicat ut non satis distinguere videatur ens communissimum ab ente subsistenti seu Deo. (Cfr. HONTHEIM, *Inst. theod.*, pag. 27 seqq.).

Ontologismo favere (sin minus verbis saltem re) ideo dicimus aliquos inter recentissimos sequaces novarum doctrinarum, quia suum immanentiae systema ita exponunt ut aliquam intuitionem Dei proprie dictam ad modum ontologistarum videantur admittere; siquidem, ut in ultima huius capitis assertione dicemus, neque Deum animae stricte immanentem pantheistico modo ponunt, nec tamen aliter Deum cognosci dicunt quam ut terminum immediatum interni cuiusdam sensus spiritualis.

8. **Thesis demonstratur** 1°. — Quaecumque entis ratio immediate a nobis intelligitur in seipsa et non ex aliis, ea ita certissime est cognita, ut nullum ne imprudens quidem dubium oriri in mente possit circa realitatem eius quod per ipsam exhibetur, quidquid dicant illi qui scepticismum profitentur. Atqui circa realitatem entis supremi a quo cetera pendeant, certe possibile est dubium imprudens, ut hominum experientia manifestat. Ergo nulla ratio entis cognoscitur a nobis immediate in seipsa quasi entis supremi a quo cetera pendeant, scilicet Dei. (Cf. S. TH., in 4 *Metaph.* lect. 6). Nec valet effugium, si quis dicat talia dubia inde oriri posse, quod directa Dei perceptio, nisi reflexione utamur, non cadit sub nostra conscientia. Nam etiamsi concedere quis velit immediatam alicuius rei perceptionem posse interdum, ex consuetudine vel alia quapiam ratione, effugere conscientiam [1]), nemo tamen dixerit rem quae immediate percipitur, ut primum per reflexionem ad eam attentionem convertimus, posse in dubium vel imprudenter revocari.

2°. — Praeterea obiectum quod immediate cognoscitur oportet ut per propriam speciem determinet facultatem cognoscitivam ad cognoscendum. Sed nihil per propriam speciem determinat intellectum nostrum, nisi natura existens in singularibus sensibilibus,

---

[1]) Cf. SCHIFFINI, *l. c.*, n. 311, *utrum existant intellectiones inconscientes.*

ex quorum phantasmatibus intellectus noster abstrahit suas species intelligibiles. Nihil ergo a nobis immediate cognoscitur, nisi sit talis naturae quae habeat esse in singularibus sensibilibus. At vero nihil habens esse in singulari sensibili est tale quod ex propria ratione immediate accipiatur ut ens supremum a quo cetera pendeant. Unde etiam qui posuerunt Deum esse corpus sensibile, puta solem, hoc asserebant non immediate, sed quasi in ipso concludentes discursum, quo adstruerent dari aliquid a quo pendeant cetera, scilicet Deum. Ergo nullum est obiectum quod a nobis immediate cognoscatur ut Deus. (Cfr. S. Th., in *Boet. de Trin.* q. 1. a. 3).

3°. — Praeterea notiones quae in oppositum afferri solent quasi notiones Dei immediate cogniti, nullatenus exhibent conceptum entis supremi a quo cetera pendeant, sed solum entis, aut veri, aut boni, aut beatitudinis in communi; ut mox patebit ex solutione argumentorum in contrarium. Ergo nullum assignatur ens per se notum quoad nos, quod dici possit esse id quod intelligimus nomine Dei.

Obiectiones.

9. — *Ob.* 1°. — Ratio entis in genere est per se, seu immediate, nota nobis ad modum notionis simpliciter intellectae. Sed ratio entis in genere est entis infiniti: ens autem infinitum est Deus. Ergo Deus est per se notus nobis ad modum notionis simpliciter intellectae.

Resp. — *C. M.*, ita tamen, quod ratio entis in genere ideo dicatur per se seu immediate nota nobis, quia est prima ratio quae per se et immediate ab intellectu nostro cognoscitur in rebus sensibilibus, non vero quasi sit ratio aliqua a rebus sensibilibus separata, quam in seipsa intellectus noster intueatur. — *D. m.*: ratio entis in genere est entis infiniti in potentia, idest maxime indeterminati et imperfecti, *C.*; est entis infiniti in actu, idest maxime determinati et perfecti, *N.* — *Cdm. subs.*: ens infinitum in actu est Deus, *C.*; ens infinitum in potentia est Deus, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Non cognoscimus entia particularia, nisi prius cognoscamus ens ut ens. Sed hoc est ens simpliciter, seu sine additione: quod vero est ens sine additione est Deus. Ergo id quod primo cognoscimus est Deus. Ergo Dei notio est nobis nota per seipsam immediate et non per aliud.

Resp. — *D. M.*: non cognoscimus entia particularia, nisi prius illa cognoscamus sub ratione indeterminata entis, *C.*; nisi prius cognoscamus aliquod obiectum ab ipsis distinctum, quod sit ens ut ens, *N.* — *D. m.*: ens, ut ens, est ens simpliciter seu sine additione, quia nullam exigit additionem, quatenus nempe nulla rerum ulterior determinatio exprimi debet per communem rationem entis, quae est notio maxime indeterminata et imperfectissima, *C.*; ens, ut ens, est ens simpliciter seu sine additione, quia omnem possibilitatem additionis excludat positive, quasi exprimat maximam entis determinationem, seu actualitatem perfectionis, *N.* — *Cdm. subs.*: quod est ens simpliciter seu sine additione per positivam exclusionem omnis possibili additionis, utpote ens actualissimum, est Deus, *C.*; quod est ens simpliciter seu sine additione per meram negationem cuiusvis expressioris notionis, utpote ens indeterminatissimum, est Deus, *N.* — *Nego utramque consequentiam.* (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 4. ad 1).

Ob. 3°. — Qui cognoscit obiectum universale, non videt rem creatam aut creabilem. Sed ens est obiectum intellectus universalissimum. Ergo qui cognoscit ens, non videt rem creatam aut creabilem, sed naturam increatam, quae est Deus.

Resp. — *D. M.*: qui cognoscit obiectum universale, non videt rem, quae sit creata vel creabilis secundum modum quo est in intellectu, *C.*; non videt rem quae sit creata vel creabilis prouti identificatur cum singulari, *N.* Nihil enim est vel esse potest realiter extra intellectum, nisi sit singulare. — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Entis ratio quae primo a nobis intelligitur est id quod omnia participant. Sed id quod omnia participant est Deus. Ergo Deus est quod primo a nobis intelligitur, dum intelligimus rationem entis.

Resp. — *D. M.*: ratio entis est id quod omnia participant logice ut partes subiectivae notionis universalissimae et maxime indeterminatae, *C.*; ratio entis est id quod omnia participant causaliter ut particulares effectus universalissimae causae, *N.* — *Cdm.*: id quod omnia participant sicut particulares effectus causae universalissimae est Deus, *C.*; id quod omnia participant logice, ut partes subiectivae notionis maximae indeterminatae, est Deus, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th., *de Verit.*, q. 10. a. 11. ad 10).

Ob. 5°. — Quod cognoscitur per prima principia secundum quae de omnibus iudicamus, est aliquid immutabile, necessarium, aeternum, immensum. Sed quod est huiusmodi est Deus. Ergo Deus est primum cognitum, secundum quod de omnibus iudicamus.

Resp. — *D. M.*: quod cognoscitur per prima principia, est veritas quaedam quae non potest aliter se habere, et praescindit ab omni determinatione temporis, loci et spatii, *C.*; est aliqua res necessaria, subsistens ab aeterno, immutabilis et immensa positive, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* (Cf. S. Th., 1. p. q. 12. a. 11. ad 13).

Ob. 6°. — Quod est maxime intelligibile est per se notissimum. Sed Deus est maxime intelligibilis. Ergo Deus est per se notissimus.

Resp. — *D. M.*: quod est maxime intelligibile est per se notissimum secundum se, *C.*; etiam quoad nos, *N.* — *Cdm.*: Deus est maxime intelligibilis secundum se, posito quod revera existat id quod nomine Dei intelligimus, nempe ens supremum a quo omnia dependeant, (quod tamen concedi non debet esse nobis immediate notum ante discursum rationis), *C.*; Deus est maxime intelligibilis quoad nos, *N.* — *D. C.*: Deus est per se notissimus secundum se, si tamen existit hoc tale ens quod intelligimus nomine Dei, *C.*; est per se notissimus quoad nos, *N.* (Cf. S. Th., *de Verit.*, q. 10. a. 11. ad 5; in *Boet. de Trin.*, q. 1. a. 3. ad 3).

Ob. 7°. — Deus est per essentiam suam immediate praesens nostro intellectui, sicut et omnibus rebus. Sed quod est immediate praesens intellectui, est immediate cognitum seu per se notum. Ergo Deus est per se notus.

Resp. — *D. M.*: Deus est per essentiam suam immediate praesens intellectui ut causa prima iugiter influens esse ipsi facultati intellectivae, sicut et ceteris rebus, (quod tamen non potest esse nobis naturaliter notum, nisi probetur per legitimos rationis discursus), *C.*; Deus est per essentiam immediate praesens nostro intellectui tamquam obiectum intelligibile terminans per seipsum immediate potentiam intellectivam, *N.* — *Cdm.*: quod est immediate praesens intellectui ut obiectum intelligibile terminans per seipsum potentiam intellectivam est per se notum, *C.*; quod est immediate praesens intellectui ut causa prima, vel alio modo diverso a praedicto, est per se notum, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th., *de Verit.*, q. 8. a. 3. ad 7; q. 10. a. 11. ad 8 et 11; in 1. dist. 3. q. 1. a. 2. ad 3; 1. p. q. 12. a. 11. ad 4).

Ob. 8°. — Una est ratio quae omnes intelligentias illuminat ad intelligendum. Sed ratio illuminans omnes intelligentias est Deus: non illumi-

naret autem ad intelligendum, nisi esset per se et immediate cognita. Ergo Deus est nobis immediate cognitus.

Resp. — *D. M.*: una est ratio quae omnes intelligentias illuminat quasi principium efficiens a quo lumen intelligentiae omnes participant, *C.*; (huius tamen existentia non est nobis immediate nota sed per ratiocinium); — una est ratio quae omnes intelligentias illuminat quasi obiectum cognitum per cuius cognitionem cetera cognoscamus, *N.* — *Cd. 1. p. m.*: Deus, si existit, dici debet quoque ratio illuminans omnes intelligentias quasi principium efficiens totius luminis intelligentiae participatae, *C.*; dici debet ratio illuminans omnes intelligentias quasi obiectum cognitum, per quod cetera cognoscamus, *N.* — Item *D. 2. p. m.*: Deus non illuminaret ad intelligendum ad modum obiecti cogniti, nisi esset per se et immediate cognitus, *C.*; non illuminaret ad modum principii efficientis unde est totum lumen participatae intelligentiae, nisi esset per se et immediate cognitus, *N.* — *N. C.*

Ob. 9°. — Distinguimus in rebus maius et minus secundum perfectionem. Sed hoc non esset, nisi prius cognosceremus aliquid maxime perfectum, per cuius comparationem iudicaremus de minori vel maiori perfectione aliorum. Ergo ante quodcumque aliud cognitum cognoscimus ens maxime perfectum quod est Deus, qui ideo erit immediate notus.

Resp. — *C. M.* — *N. m.*; ad cognoscendum enim in entibus diversos gradus perfectionis, sufficit ut perfectionem aliquam videamus in uno quae non sit etiam in alio, quin ullum cogitemus ens in quo sit perfectio infinita.

Ob. 10°. — Cognoscimus ens contingens. Sed contingens cogitari non potest, nisi cogitetur ens absolute necessarium, quod est Deus. Ergo Dei notio praesupponitur cuilibet nostrae cognitioni de contingentibus, et per consequens est per se et immediate nota nobis.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: ens contingens nequit cogitari secundum suam materialem, seu absolutam entitatem, nisi cogitetur ens absolute necessarium, *N.*; ens contingens nequit cogitari secundum suam formalem rationem contingentis nisi cogitetur ens absolute necessarium, *Subd.*: quatenus ex entis contingentia per ratiocinium cognoscimus eius dependentiam ab aliqua causa, et tandem a prima quadam causa quae non sit contingens, sed necessaria, *C.*; quatenus ipsa ratio contingentiae sit de se relativa ad aliquam causam, unde contingens dependeat, *N.* Haec namque tota consistit in hoc quod aliquid *ita habeat esse ut possit non esse.* — *N. C.* [1]).

Assertio 2ª.

Quamvis, supposita iam existentia entis quod significamus nomine Dei, propositio obiectiva " Deus est „ dici debeat per se nota secundum se; tamen ea non est per se nota etiam quoad nos.

10. **Declaratur status quaestionis.** — Haec et sequens propositio statuuntur contra eos, qui ex ipsa notione Dei (quomo-

---

[1]) Eodem fere modo solvuntur argumenta eorum qui dicunt notionem Dei esse nobis stricte innatam, et ita quidem ut per eam solam innotescat ipsa Dei existentia. Quod si notionem Dei innatam talem adstruant, quae tamen egeat aliunde excitari ut Deum existentem exhibeat, (sicut aliqui ex traditionalistis et sentimentalistis, ex gr., docuerunt) tunc, ad nostram quaestionem quod attinet, incidunt in unam vel alteram ex sententiis nunc considerandis. — Quo sensu autem possit cum veritate dici nobis ingenita vel connaturalis notio Dei, inferius declarabitur.

documque demum ea acquiratur) innotescere contendunt eius existentiam a parte rei.

Hoc autem duplici modo intelligi potest: nempe vel quatenus haec propositio « Deus est » dicitur per se nota etiam quoad nos, quia, terminis eius apprehensis, statim fit manifesta; vel quatenus ex notione Dei, per argumentum a priori (vel potius quasi a priori seu a simultaneo) quod *ontologicum* dici consuevit, erui posse dicitur divina existentia.

Afferuntur tamquam praecipui patroni huius doctrinae, uno vel altero modo propositae, S. Anselmus (1033-1109), Scotus († 1308), Cartesius (1596-1650), Leibnitius (1644-1716), quorum argumenta post thesim proxime sequentem adducentur atque solventur.

Hanc rationem explicandae nostrae circa Dei existentiam cognitionis proposuit primo expressis verbis S. Anselmus in Proslog. c. 2 et 3, atque alibi. « Convincitur ergo (ait in Proslog., l. c.) etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest (quia hoc, quum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est). Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. — Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster ».

Scholastici generatim cum S. Thoma hanc argumentandi formam reiecerunt, etsi apud aliquos auctores, ut Halensem (1222-1245), S. Bonaventuram (1221-1274), et praesertim Scotum (de quo tamen vide quod inferius in nota ad eius argumentum dicetur) eadem inveniatur.

Serius eam renovaverunt Cartesius et Leibnitius; nec desunt, etiam inter recentiores, qui eis adstipulentur. Kant vero argumentum ontologicum reprobavit.

In hac igitur thesi reiicimus hanc sententiam primo modo propositam; in sequenti thesi eam refutabimus prouti altero modo intelligitur.

11. **Praenotiones circa propositionem per se notam.** — 1.° — Propositio *per se* nota, ut habetur ex S. Thoma in 4. Met. lect. 5, est ea quae ex solis terminis cognoscibilis est; quia scilicet eius veritas innotescere potest per solum terminorum cognitionem, quin necesse sit adhibere medium, de quo praedicatum affirmetur vel negetur prius quam de subiecto.

Hoc autem contingit quando praedicatum affirmatur vel ne-

gatur de subiecto ratione essentiae ipsius subiecti ; sive quia est de intrinseca essentia subiecti, tamquam genus, vel species, vel intrinsecum principium, (ut in hac propositione : *homo est animal*) ; sive quia est immediata proprietas, essentiam necessario consequens, (ut in hac : *homo est capax disciplinae*) ; sive, in propositionibus negativis, quia essentiae aut proprietati repugnat, (ut in his propositionibus : *homo non est irrationalis ; homo non est incapax disciplinae*). Inde est quod propositio per se nota dicitur quoque *cuius praedicatum est de ratione subiecti*, vel etiam *cuius praedicatum est de essentia subiecti* (idest conveniens vel disconveniens subiecto ratione ipsa essentiae eius). (Cf. S. Th., in 1. *Post. Anal.* lect. 36 ; 1. p. q. 2. a. 1).

Quod autem dici consuevit et habetur apud S. Thomam, *de Verit.*, q. 10. a. 12, et alibi, scilicet ad hoc ut aliqua propositio sit *per se* nota, nihil aliud requiri nisi quod praedicatum sit inclusum in ratione subiecti, si stricte accipiatur de inclusione in essentia ut praedicatum essentiale, intelligi debet solum *positive*, et non *exclusive* : ita nempe quod si praedicatum sit tale, nihil aliud requiratur ut propositio sit per se nota ; et tamen possit esse aliqua propositio *per se* nota, etiam si praedicatum stricte non includatur in ratione subiecti sed solum sit prima proprietas vel, in negativis, sit contradicens alicui essentiali aut proprietati. (Cf. *Capreolum, Caietanum, Ferrariensem, Sylvium*).

Convenienter quoque dici potest, in affirmativis, propositio *per se* nota *ea cuius unus terminus ponitur in definitione alterius* ; idest ea in qua vel praedicatum ponitur in definitione subiecti, ut cum praedicatur genus de proxima specie ; vel subiectum ponitur in definitione praedicati, ut cum praedicatur prima passio de immediato subiecto : nam proprietas definiri nequit, nisi proprium eius subiectum in definitione ponatur, in recto quidem si definitur concrete, in obliquo vero, si definitur abstracte. Si enim termini sunt huiusmodi, patet quod cognitis terminis propositio debet esse nota. (Cfr. S. Th. in 2. *de Anima*, lect. 14).

2°. — Propositio alia dicitur per se nota *secundum se et non quoad nos*, alia *secundum se et quoad nos*.

Propositio per se nota *secundum se et non quoad nos* dicitur illa cuius praedicatum secundum se est de ratione subiecti, sed nostro intellectui ut tale non satis apparet, eo quod perspectae non habeantur rationes praedicati et subiecti, quantum requireretur ad talem connexionem cognoscendam. — Est autem propositio per se nota *etiam quoad nos*, quando notum est nobis de praedicato et subiecto quid sint, saltem quantum sufficit ut ratio praedicati appareat esse de ratione subiecti.

3°. — Quaedam propositiones sunt per se notae *quoad omnes*, quia notum est omnibus de praedicato et subiecto *quid sint*. Tales sunt prima demonstrationum principia, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut *ens* et *non ens*, *totum* et *pars*, et similia.

Aliae vero sunt per se notae *quoad aliquos*, scilicet *quoad sapientes* ; quia apud aliquos tantum notum est quid sit praedi-

catum et subiectum ipsarum. Talis est: *incorporale non est in loco*. Non enim haec intelligitur, ex ipsis solis terminis, nisi ab illis qui sciunt, *incorporale* per ipsam suam essentiam respuere dimensiones; *esse in loco* autem proprie ut *locatum* importare commensurationem dimensionum locati cum dimensionibus loci. (Cf. S. Th., 1. p. q. 2. a. 1).

Haec distinctio propositionis per se notae *quoad se tantum*, et *etiam quoad nos*, accipienda non est de *propositione formali*, quae est in mente nostra. Patet enim, quod si propositio formalis, prout est in mente, est per se nota, utique iam debet esse nota nobis. Et hoc solum evincunt rationes Scoti in 1. dist. 2. q. 2. et quorumdam post ipsum negantium hanc distinctionem. Sed intelligi debet praedicta distinctio de *propositione obiectiva* et de *propositione significativa*; scilicet de veritate significata, et de enunciatione illam per voces significante. Potest enim esse quod ratio praedicati, obiective accepta, sit revera de obiectiva ratione subiecti, quodque ideo maior terminus enunciationis significet aliquid, quod revera est de reali ratione significata per minorem terminum; quamvis ratio praedicati, prouti est formaliter in conceptione mentis, non appareat esse de ratione subiecti prouti pariter est in conceptione intellectus. (Cf. Suarez, *Disp. Met.* 29. sect. 3 n. 34).

Adverte etiam distinctionem propositionum in *per se notas* et *non per se notas* esse adaequatam: omnes enim propositiones necessariae sunt hoc ipso per se notae, quamvis forte quoad nos indigeant demonstrari, vel manifestari per sensum; propositiones vero contingentes sunt hoc ipso non per se notae, etsi forte quoad nos sint per sensum immediate (seu sine alio medio) manifestae. — Non videtur autem coincidere omnino haec propositionum partitio cum distinctione propositionum in analyticas et syntheticas; nam analyticae communiter dicuntur propositiones quae ex sola analysi terminorum, immediate vel mediate, de facto efformantur: syntheticae vero dicuntur propositiones quae mediante experimentali inductione stabiliuntur, licet forte sint universales et necessariae, ut cum agitur de asserenda aliqua corporis proprietate vel lege physica empirice detecta. Ceterum bene attendendum est, in singulis casibus, ad sensum auctorum. (Cf. *manuscr. Log. mai.*, pag. 379 et 470).

12. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Ens supremum a quo cetera pendeant, si revera probatur existere, dici debet ens non ab alio sed per seipsum seu per essentiam suam existens, ut declarabitur inferius. Si ergo ponitur existere id quod significamus nomine Dei, ponitur existere aliquid de quo existentia praedicari debet ut aliquid inclusum in ipsa eius ratione, imo idem quod ipsum. Atqui, ut constat ex datis praenotionibus, propositio, cuius praedicatum includitur in ipsa ratione subiecti, est certe propositio per se nota secundum se. Ergo, supposita reali existentia Dei, propositio *Deus est* dici debet per se nota secundum se. (Cf. S. Th., 1. p. q. 2. a. 1; *Contr. gent.* l. 1. c. 11).

Probatur thesis quoad 2am partem. — Ut aliqua propositio per se nota secundum se sit etiam per se nota quoad nos, oportet ut essentia seu quidditas subiecti sit nota nobis saltem quantum sufficit ut ratio praedicati appareat esse de ratione subiecti.

Atqui nullius rei essentia potest esse sic nobis nota, ut de eius ratione cognoscatur esse existentia non quidem ut mere signata in conceptu nostro, sed ut realiter et actualiter exercita in ordine rerum, qualis est illa quae de Deo praedicatur in propositione *Deus est*. Ergo haec propositio *Deus est* non est per se nota quoad nos.

Probatur minor. — Sane essentiae quae non sint ipsum esse subsistens, cum ex propria ratione non importent realem existentiam, nequeunt, ut patet, cum veritate cognosci a nobis quasi illam importent. Essentia autem entis perfectissimi, seu quae sit ipsum esse subsistens, licet a nobis concipi debeat ut necessario importans signate in intellectu existentiam, nequit tamen naturaliter cognosci ac si eius realis existentia substantialis nostro intellectui appareret ut est in seipsa exercita in ordine rerum. Hoc namque intelligibile quod est ipsum esse subsistens, utpote actus purissimus ideoque infinitus, ut est in seipso excedit improportionabiliter finitam potentialitatem nostri intellectus : et sic non potest cognosci proprie ut est in essentia sua.

Nec licet ab eius existentia ut signata in nostra mente transire ad eius existentiam ut exercitam extra intellectum. Nam intellectus noster non ipse est mensura vel causa veritatis rerum, sed potius in sua veritate a rebus mensuratur atque dependet. Unde independenter a mensuratione a rebus non possumus ex sola notione per nostrum intellectum efformata (etiamsi in ea contineatur ratio quoque existentiae), cognoscere an nostrae notioni apprehensae respondeat necne aliquid a parte rei extra intellectum, sive ut realiter existens, sive etiam ut realiter possibile seu non habens in se contradictionem.

Nimirum, etsi in tali notione nihil inveniatur quod non intelligatur esse ens, ideoque nulla in ea detegatur contrapositio *entis* et *non entis*, non sequitur nullam in ea revera dari contradictionem. Nam intellectus noster posset forte accipere ad modum entis etiam id quod neque est neque esse potest ens, et sic iudicare reale vel possibile id quod tale non est. (Cf. S. Th., 1. p. q. 2. a. 1 ; in 1. dist. 3. q. 1. a. 1 et alibi ; Suarez, *Disp. Met.* 29 sect. 3. n. 33 ; et *De divina Subst.* l. 1. cap. 1. n. 7. 8. 9).

Assertio 3ª.

Existentia Dei probari non potest demonstratione quae sit ullo modo (nempe sive formaliter, sive virtualiter, sive etiam improprie tantum) a priori.

13. **Praenotiones de variis demonstrationum speciebus.** 1°. — Demonstratio in genere est syllogismus constans ex praemissis seu propositionibus certis et evidentibus sive immediate

sive saltem mediate, ex quibus conclusio per evidentem consequentiam deducitur. Duplex autem demonstratio distinguitur [1]). Alia dicitur demonstratio *quia*; alia demonstratio *propter quid*. Prima est, quae solum ostendit praedicatum revera convenire, aut non convenire subiecto. Altera est, quae ostendit propter quid praedicatum conveniat, vel non conveniat subiecto.

2°. — Demonstratio *propter quid* fit adhibendo in praemissis syllogismi tamquam medium causam propriam et adaequatam cur praedicatum subiecto insit vel non insit. Quare omnis demonstratio, quae propriam et adaequatam causam non adducat, non erit demonstratio *propter quid*, sed solum demonstratio *quia* [2]).

Demonstratio *quia* fieri potest, vel afferendo causam remotam, seu non propriam atque adaequatam, convenientiae aut disconvenientiae praedicati cum subiecto; vel afferendo effectum, aut signum, aut aliud quodcumque, per quod tamquam per medium nobis magis notum cognoscamus praedicatum convenire, vel non convenire subiecto.

3°. — Demonstratio *propter quid* est semper demonstratio *a priori*. Nam causa propria et adaequata semper est aliquid simpliciter prius conclusione, non solum in cognoscendo (quod necessario requiritur ad omnem demonstrationem), sed etiam in essendo, saltem virtualiter et ordine naturae. Demonstratio autem *quia*, si fit per causam remotam, et ipsa dicitur esse *a priori*, quia causa etiam remota prior est conclusione; si vero fit per effectum, vel signum, vel aliud huiusmodi, dicitur esse demonstratio *a posteriori*; quia res praedictae sunt posteriores conclusione. Quod si demonstratio fiat per aliquid quod neque est prius neque posterius conclusione, tunc per se neque a priori dicenda esset neque a posteriori, sed potius *a simultaneo*. Attamen usu factum est ut etiam haec demonstratio dicatur lato sensu a priori. — Hinc vides non esse omnino eamdem divisionem demonstrationis in demonstrationem quia et propter quid, atque in demonstrationem a priori et a posteriori.

4°. — Demonstratio a priori potest esse vel a priori *forma-*

---

[1]) Cf. *manuscr. Log. mai.*, pag. 508.

[2]) Propria et adaequata causa quae demonstrationi inservit, collocatur in definitione sive subiecti sive praedicati sive utriusque: unde dici consuevit ex Aristotele medium demonstrationis esse definitionem. Sic ex. gr. si probare velim *hominem esse risibilem*, medium erit definitio hominis, i. e. animal rationale: si probare velim *lunam deficere per eclipsim*, medium erit eclipseos definitio, i. e. defectus luminis ex interpositione terrae inter lunam et solem. — Advertendum tamen definitionem, de qua hic est sermo, posse esse tum per causas intrinsecas, nempe formalem et materialem, tum per causas extrinsecas, nempe efficientem et finalem. In priori casu definitio est essentialis, in posteriori descriptiva.

liter, vel a priori *virtualiter*, vel, ut dicebamus, solummodo *lato sensu* a priori. — Dicitur *a priori formaliter*, quando medium est formaliter causa, sive per veram et propriam actionem sive per naturalem emanationem et resultantiam, cur praedicatum insit vel non insit subiecto : ut si ostenderem lunam esse lucidam quia est illuminata a sole, et hominem esse risibilem quia est animal rationale admirativum.

Dicitur autem *a priori virtualiter*, quando medium est solum virtualiter causa cur praedicatum insit vel non insit subiecto : ut si ostenderem Deum esse aeternum quia est immutabilis ; licet enim immutabilitas non sit vere causa aeternitatis, quum omnia in Deo sint idem, tamen, ut virtualiter distinguitur ab aeternitate, intelligitur talem ordinem habere ad ipsam, ut, si aeternitas haberet causam, nullam aliam haberet quam immutabilitatem.

Dicitur denique *lato sensu et improprie a priori*, quando medium ne virtualiter quidem est causa cur praedicatum insit vel non insit subiecto ; ut quando fit demonstratio in praedicatis essentialibus subordinatis eiusdem essentiae ; puta si dicerem : omne animal est substantia, sed omnis homo est animal, ergo omnis homo est substantia. — His positis facile

14. **Probatur thesis.** — Et sane *Deum esse* nequit demonstrari per demonstrationem quae sit *formaliter* a priori : nam nihil supponi potest realiter prius Deo, aut propria causa existentiae eius, ne ad modum quidem naturalis resultantiae, cum nomine Dei significetur ens supremum a quo cetera pendent.

At neque demonstratione quae sit *virtualiter*, aut *improprie* solum a priori (seu a simultaneo) potest idem probari. Etenim nihil scire possumus de reali essentia Dei antequam sciamus Deum esse ; quidquid vero de natura Dei antecedenter ad cognitionem divinae existentiae cogitemus, non repraesentat nobis aliquid quod constet ipsi Deo vere convenire, sed solum quid nomine Dei intelligamus, cui nescimus an aliquid respondeat a parte rei extra conceptum nostrum.

Dices : saltem in hypothesi quod prius fuerit probatum a posteriori aliquid de Deo, possumus deinde demonstratione virtualiter a priori ostendere, Deo convenire *esse* : puta si postquam probaverimus dari ens quoddam necessarium, ex ipsa eius necessitate ostendamus, ei *esse* per essentiam competere. Ergo existentia Dei potest demonstratione virtualiter a priori evinci.

Respondeo, per hoc proprie non probari existentiam Dei, sed solum eam esse de ipsa ratione essentiali divinae naturae ; sicut etiam alia multa, posita eius existentia, de eo a priori demonstrantur.

Obiectiones

CONTRA PRAECEDENTES DUAS THESES.

15. — *Ob.* 1°. — Nulla res potest cogitari sine sua quidditate. Sed *esse* est quidditas ipsa Dei. Ergo Deus non potest cogitari sine *esse*, ideoque *Deum esse* est propositio per se nota.

Resp. — *D. M.* : sine iis quae intelliguntur esse de quidditate eius, *C.* ; sine iis quae licet sint de eius quidditate, tamen ut talia non cognoscuntur a nobis, *Subd.* : nequit cum tali ignoratione cognosci proprie ut est in se, *C.* ; nequit cogitari imperfecte et analogice, *N.* — *D. m.* : et tamen non cognoscitur a nobis dari quoddam esse quod sit de quidditate alicuius nisi consequenter ad ratiocinium quo colligamus ex creaturis Deum existere, *C.* ; hoc cognoscitur a nobis per solam notionem Dei mente simpliciter apprehensam, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Nullus potest cogitare veritatem non esse, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse ; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse ; si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit. Sed Deus est ipsa veritas. Ergo nullus potest cogitare Deum non esse, et ideo Deum esse est per se notum.

Resp. — *D. M.* : nullus potest cogitare non esse veritatem in communi, *C.* ; non esse primam subsistentem veritatem, *N.* — *D. m.* : Deus est ipsa prima veritas subsistens, *C.* ; Deus est veritas in communi, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th., 1. p. q. 2. a. 1. ad 3).

Veritas enim fundatur supra ens : unde sicut esse ens in communi est per se notum, ita etiam veritatem in communi esse. Non autem est per se notum nobis esse aliquod primum et maxime ens, quod sit causa omnis entis ; unde nec est per se notum esse veritatem primam a qua veritas omnium aliorum derivetur.

Ob. 3°. — Homo naturaliter desiderat beatitudinem seu summum bonum. Sed quod naturaliter desideratur oportet quod sit naturaliter cognitum, ideoque per se notum ; summum autem bonum et hominis beatitudo est Deus. Ergo Deus est homini naturaliter cognitus, seu per se notus.

Resp. — *D. M.* : homo naturaliter desiderat beatitudinem seu summum bonum in communi et indeterminate, *C.* ; in aliquo particulari obiecto determinato, *N.* — *C. m. quoad 1. p.* — *D. 2. p. m.* : summum bonum et beatitudo, prouti importat determinatum obiectum in quo est plenitudo bonitatis, est Deus, *C.* ; summum bonum et beatitudo in communi accepta est Deus, *N.* — *D. C.* : Deus est per se notus secundum quid, scilicet sub confusa et indeterminata notione beatitudinis et boni communis, *C.* ; est per se notus simpliciter in sua propria determinata ratione, *N.*

« Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse ; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus : multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates ; quidam autem aliquid aliud ». (S. Th., 1. p. q. 2. a. 1. ad 1).

Nota. — Adverte, quandoque apud SS. Ecclesiae Patres, Iustinum, Clementem Alexandrinum, Joannem Damascenum, Gregorium Nazianzenum, Hieronymum, Dei notitiam vocari humanae naturae *insitam*, *ingenitam* et similiter. Sed his loquendi formulis nullo modo Patres favent sententiae quae statuit Dei existentiam esse veritatem per se notam. Patres enim ideo Dei notitiam cum ipsa rationali natura consertam dicunt, quia insito naturae

lumine ac veluti sponte ex obvia rerum mundanarum consideratione concipitur, citra inquisitionem philosophicam aut positivae revelationis institutionem ; adeoque *notitiam insitam* non sumunt in oppositione ad *acquisitam simpliciter*, sed tum ad *cognitionem excultiorem*, per diligentiores subtilioresque meditationes comparatam, tum maxime ad *cognitionem* perfectiorem quae *revelationi* debetur [1]). Hinc S. Thomas ait : « Dei cognitio nobis dicitur innata esse, in quantum per principia nobis innata *de facili* percipere possumus Deum esse ». (*In Boet. de Trinit. prooem.* q. 1. a. 3. ad 6). Et « Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse ». (*De Verit.*, q. 10. a. 12. ad. 1). — Ceterum nonnumquam apud SS. Patres ea dicuntur insita, ingenita, innata, quae non ab extrinseco nobis adveniunt, sed vi naturae in nobis nascuntur, puta ex naturali nostra inclinatione ad discurrendum ab uno cognito in aliud ; vel etiam ea quae quomodocumque in animo altas radices egerint. (Cf. KLEUTGEN, *de Deo*, p. 1. lib. 1. q. 1. a. 6. ad 4).

Ob. 4°. — Notio Dei est communis omnibus hominibus sicut ipsa natura. Ergo censenda est ingenita cum ipsa natura.

Resp. — *D. A.* : quia omnes homines, connaturaliter ad rationalem naturam, inclinantur ad discurrendum a creaturis ad Deum, *C.* ; quasi notio Dei sit proprie ingenita, et non acquisita per discursum, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Si notio Dei non esset animae congenita, anima nostra illam efformare ex sensibilibus debuisset. Sed notio ex sensibilibus efformata nequit repraesentare Deum infinitum. Ergo Dei notio dici debet animae proprie congenita.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : nequit repraesentare Deum adaequate, et ut est in seipso, *C.* ; nequit eum repraesentare inadaequate et analogice, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Haec propositio : *Deus est vel non est*, est per se nota quoad nos. Atqui essentia subiecti huius propositionis est nobis incognita, non secus ac in propositione *Deus est*. Ergo etiam propositio *Deus est* erit per se nota quoad nos, etiamsi quidditas subiecti non sit immediate nota.

Resp. — *D. M.* : et hoc est quia ratio subiecti talis enunciationis nota nobis est sub generalissima notione entis, quod sufficit ad affirmationem disiunctionis *est vel non est*, *C.* ; hoc esset, si neque sub generali notione entis eadem ratio esset nota, *N.* — *D. m.* : nempe non innotescit nisi per discursum ratio huius subiecti prout proportionatur praedicato *est*, *C.* ; non innotescit nisi per discursum ratio huius subiecti prout proportionatur praedicationi *est vel non est*, *N.* — *N. C.*

Ob. 7°. — Propositio *Deus est colendus* est per se nota quoad nos, utpote quae ponitur inter prima principia synderesis. Sed propositio *Deus est* necessario est illi praesupponenda, ut patet. Ergo propositio quoque *Deus est* erit per se nota quoad nos.

Resp. — *D. M.* : est per se nota quoad nos ad modum principii practici, quod consequitur propositionem speculativam nobis non per se notam, *C.* ; est per se nota quoad nos ad modum speculativi principii, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Sane ut aliquod principium practicum, cuiusmodi sunt principia synderesis, dicatur per se notum quoad nos, nullatenus requiritur ut propositio speculativa qua illud innititur sit per se nota etiam nobis ; sed solum ut, statim ac illa propositio speculativa sive immediate sive per discursum innotescit, ipsum quoque intelligatur tamquam immediate ad illam consequens.

Ob. 8° *cum* S. ANSELMO. — Nomine Dei significatur id quo maius co-

---

[1]) Cf. FRANZELIN, *De Deo uno*, th. 7.

gitari non potest. Sed maius est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum. Ergo Deus est non solum in intellectu, sed etiam in re. (Cf. *Prosl.*, cap. 2, et *Apolog. contra Gaunilonem*).

Resp. — *Tr. M.* (quamvis, ut notat S. Thomas, forte qui audit hoc nomen Dei non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non potest). — *C. m.* — *N. C.*; legitimum enim consequens non esset nisi hoc: ergo nomine Dei *significatur* aliquid existens non solum in intellectu, sed etiam in re. Porro per hoc unice importatur, Deum ab illo qui sub tali nomine intelligit ens quo maius cogitari nequit, necessario etiam *cogitari* ut quid existens; non autem revera existere id quod cogitatur ut quo maius cogitari non potest.

Verum scilicet est, si cogitemus Deum ut ens quo maius cogitari non potest, ut ens necessarium, actualissimum, perfectissimum, etc., debere nos consequenter eum cogitare ut habentem hanc quoque actualitatem quae est existentia. At vero antecedenter ad rationis discursum, per quem videamus necessitatem ponendi existentiam talis entis, non possumus scire utrum notio quam de eo habemus sit notio cui obiective respondeat vel saltem respondere possit aliquid a parte rei, an vero entis existentis tantum obiective in intellectu, seu in sola apprehensione rationis. Quare conclusio argumenti supra positi, ad summum, nonnisi conditionalis esse potest, et quidem de conditione quae involvat petitionem principii: scilicet: existit Deus, si datur vel saltem si dari potest extra intellectum ens quo maius cogitari non potest; quod praecise est id quod esset probandum. « Dicendum, ait S. Thomas in 1. *Sent.* dist. 3. q. 1. a. 2. ad 4, quod ratio Anselmi ita intelligenda est: postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitare, nihil hujusmodi esse, quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo majus cogitare non potest ». Et similem respônsionem habet 1. p. q. 2. a. 1. ad 2; *de Verit.*, q. 10. a. 12. ad 2.

Ob. 9° *cum* CARTESIO. — Quidquid continetur in idea clara et distincta alicuius rei debet affirmari de ipsa re. Sed in idea clara et distincta essentiae Dei continetur existentia realis. Ergo existentia realis debet affirmari de Deo.

Resp. — *D. M.*: ita tamen quod, si illi ideae constet respondere aliquid obiective extra intellectum, id quod in ea continetur affirmetur de ipsa re ut existente extra intellectum; si vero non constet, non affirmetur de re nisi quatenus apprehensa, vel nisi sub conditione, (scilicet si ea non sit aliquid mere obiective existens in intellectu), *C.*; ita quod illud statim affirmari debeat de re ut extra intellectum existente, *N.* — *D. m.*: et tamen ante demonstrationēm a posteriori, nescimus utrum tali ideae possit respondere aliquid obiective extra intellectum, *C.*; scimus, *N.* — *D. C.*: quando constet ideam Dei non esse meram fictionem rationis, sed habere aliquid obiective respondens extra intellectum, *C.*; quamdiu non constet, *Subd.*: affirmari debet sub conditione, *C.*; absolute, *N.*

Ob. 10° *cum* SCOTO (in 1. d. 2. q. 2. n. 23) et LEIBNITIO. — Ens perfectissimum, ens quo maius cogitari non potest, ens quod existat per suam essentiam, admitti saltem debet ut possibile. Sed, si est possibile, existit: nam esset repugnans ens perfectissimum, aut quo maius cogitari nequit, aut existens per essentiam, quod tamen careret perfectione quae est in essendo. Ergo ens perfectissimum, quo maius cogitari non potest, quod per essentiam sit existens, scilicet Deus, existit [1]).

---

[1]) Scotus de argumento ontologico sic in l. 1. *Sent.* dist. 2. q. 2. n. 31-32 scribit: « Enti non repugnat infinitas . . . Hoc non videtur a priori posse

Resp. — *D. M.* : admitti debet tamquam possibile saltem ut cogitatum ab intellectu, *C.* ; tamquam possibile esse realiter extra intellectum, *Subd.* : consequenter ad demonstrationem qua eius possibilitas ostendatur necessario connexa cum aliquâ realitate nobis nota, *C.* ; antecedenter ad talem demonstrationem, seu ex ipsa sola notione entis perfectissimi etc., *N.* — *C. m.* cum sua probatione. — *N. C.* — Nimirum, antecedenter ad discursum rationis, seu ex sola notione entis perfectissimi, neque realis possibilitas huius entis, neque impossibilitas a nobis affirmari potest. Tenendum siquidem est, omne nostrum iudicium de reali *possibilitate* cuiusvis rei procedere tandem debere a cognitione alicuius *actualitatis*, cum qua illa sit connexa. Non enim venire possumus in cognitionem *potentiae*, nisi ex aliqua cognitione *actus* ; unde sicuti qui nescit quid sit *videre*, nescit quoque quid sit *posse videre*, sic qui non videt ens perfectissimum secundum suum esse, nisi eius realem existentiam aut etiam realem possibilitatem arguat ex aliqua actualitate quae intelligatur esse cum illo necessario connexa, scire nequit num sit realiter possibile annon.

Ob. 11° *instando.* — Possibile est illud omne in quo nulla contradictio includitur. Sed in notione entis perfectissimi seu quo maius cogitari non potest, nulla invenitur contradictio. Ergo tale ens est possibile.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : in notione entis perfectissimi nulla intellectui nostro apparet contradictio, *C.* ; nulla revera latet contradictio, *Subd.* : et hoc sciri potest solum consequenter ad ratiocinium quo arguamus necessitatem ponendi quoddam ens primum quod sit perfectissimum, *C.* ; et hoc sciri potest antecedenter ad tale ratiocinium, seu ex sola notione entis perfectissimi, *N.* — *N. C.* — Verum quidem est, quidquid contradictionem non involvit esse possibile. Sed ad hoc ut sciamus, revera nullam dari contradictionem in iis quae concipimus, initium sumere debemus ex aliqua actualitate in ordine rerum. Cuius ratio, ut supra diximus, est, quia intellectus noster non ipse est mensura rerum secundum esse simpliciter, sed potius a rebus ipse est mensuratus. Non igitur sufficit sumere hanc ipsam notionem *entis excludentis per suam essentiam omnem contradictionem*, ad concludendum nullam in eo ente revera contradictionem esse. Sed exclusio contradictionis probari debet tandem ex aliqua praecognita actualitate reali, cum qua illa sit necessario connexa.

Ob. 12°. — Nulla simplex perfectio potest esse repugnans seu contraria alii perfectioni pariter simplici. Sed perfectiones quae invicem non repugnant possunt simul unitae inveniri in aliqua summa natura. Ergo possibilis est

---

probari, vel ostendi . . . Sic tamen propositum *suadetur* : quare intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo ens infinitum ? Imo videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem, si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa eius primum obiectum, quum discordia in sono ita faciliter offendat auditum (si enim est disconveniens statim percipitur et offendit). Cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente, imo suum obiectum primum destruente ? — Per illud potest *colorari* illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Et intelligenda est eius descriptio sic : Deus est, quo sine contradictione cogitato maius cogitari non potest ». — Hic ergo videtur Scotus non concedere simpliciter vim probativam argumento Anselmiano, sed solum aliquam vim suasivam ex eo quod non repugnantia entis infiniti, quamvis stricte a priori probari nequeat, suadetur tamen facile ex ipsa consideratione intellectus nostri non refugientis a tali intelligibili.

Tamen, non satis sibi cohaerens, et ipse, in eodem libro, argumento utitur quod incidit quoad rem in argumentum Anselmi et Leibnitii.

quaedam summa natura in qua unitae reperiantur omnes perfectiones simplices ; et hanc dicimus Deum.

Resp. — *D. M.* : nulla simplex perfectio potest esse repugnans alteri perfectioni simplici, si seorsim sumantur, *C.* ; si sumantur per modum unius, *Subd.* : et hoc scire non possumus antecedenter ad demonstrationem a posteriori, qua cognoscamus esse ponendam naturam quamdam infinite perfectam, *C.* ; et hoc possumus scire a priori ex solis apprehensis notionibus perfectionum simplicium in quantum huiusmodi, *N.* — *D. m.* : et tamen hoc scire possumus tantum a posteriori per ratiocinium, *C.* ; et hoc possumus scire a priori ex notionibus simpliciter a nobis apprehensis, *N.* — *N. C.*

Ob. 13°. — Possibilia sunt entia finita, quorum alia aliis sint magis bona et vera et nobilia, ideoque et magis entia. Sed quae dicuntur secundum magis et minus sunt talia per appropinquationem ad aliquid quod est maxime tale. Ergo possibile est aliquid quod sit maxime bonum et verum et nobile ens ; et hoc dicimus Deum. Ergo etiam stando in sola rerum possibilitate, et non arguendo ex aliqua reali actualitate, scire possumus maxime ens seu ens perfectissimum esse possibile.

Resp. — *D. M.* : et tamen hanc possibilitatem novimus solum a posteriori, quatenus videmus esse entia alia aliis nobiliora, et forte quorumdam realem possibilitatem intelligimus connexam cum realitate quorumdam existentium, *C.* ; et talem possibilitatem novimus a priori ex solis notionibus rerum apprehensis, *N.* — *C. m.* — *D. 1.um C.* : quod tamen scimus argumentando a posteriori, *C.* ; quod scire possumus a priori ex simplicibus notionibus, *N.* — *N. 2.um C.*

Ob. 14°. — Quaevis creatura in tantum dici potest imperfecta in bonitate, in quantum caret aliquo bono non impossibili in seipso : carere enim impossibili non pertinet ad defectum. Sed omnis creatura possibilis caret bono infinito : nam quantumcumque fingatur in infinitum creatura alia aliis perfectior, semper carebit ulteriori aliqua bonitate. Ergo bonum infinitum est aliquid in se possibile.

Resp. — *C. M. et rat. add.* — *D. m.* : et eam carere bono infinito scimus solum a posteriori, postquam cognovimus per ratiocinium necessitatem ponendi ens primum infinite perfectum quod sine fine participabile sit a creaturis, *C.* ; et hoc scire possumus a priori, *N.* — *Ad. rat. add., D.* : et in tantum intelligimus omnem creaturam carere infinita bonitate, in quantum a posteriori cognoscimus esse debere quoddam ens primum infinite perfectum, ad quod in infinitum possint approximari creaturae, *C.* ; et hoc intelligimus a priori, *N.* — *N. C.*

Ob. 15°. — Quod est absolute impossibile, in quantum huiusmodi, est odibile. Sed carere omni defectu non potest esse odibile. Ergo ens carens omni defectu non est impossibile.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : carere omni defectu perfectionis possibilis ab uno haberi, non est quid odibile, *C.* ; carere omni defectu perfectionis infinitae, *Subd.* : si haec non sit impossibilis et chimerica, *C.* ; secus, *N.* — *D. C.* : ens carens omni defectu perfectionis possibilis ab uno haberi, non est impossibile, *C.* ; ens carens omni defectu infinitae perfectionis non est impossibile, *Subd.* : si haec infinita perfectio non sit chimerica et impossibilis (et eam non esse talem constat solum ratiocinio a posteriori), *C.* ; si forte sit impossibilis seu chimerica, *N.*

Assertio 4ª.

Deum esse demonstrari potest per rationem demonstratione a posteriori.

16. **Declaratur status quaestionis.** — Thesis est non solum contra atheos, qui negant simul et cognoscibilitatem et veritatem

existentiae Dei, nec solum contra scepticos, positivistas, agnosticos, illosque omnes qui asserunt existentiam Dei (quidquid sit de eius veritate) nullo modo esse cognoscibilem ; sed etiam contra omnes illos qui, etsi Deum admittant, contendunt tamen rationem humanam non valere, saltem primo et sufficienter, ad acquirendam per discursum rationis notitiam divinae existentiae. Huiusmodi sunt

1°. — *Traditionalistae,* qui de rationis humanae valore plus aequo desperantes recurrunt, ut in tuto ponant certitudinem huius aliarumque praesertim religiosarum veritatum, ad auctoritatem et socialem traditionem in primitiva revelatione fundatam.

2°. — *Sentimentalistae* scholae Scoticae ac fideistae qui, in eumdem finem, caecum quemdam instinctum aut quamdam fidem sentimentalem seu sensum spiritualem in medium adducunt.

3°. — *Subiectivistae* seu critici kantiani qui, proprium magistrum secuti, Deum cognosci statuunt mere ut postulatum rationis practicae.

4°. — Recentiores *neokantiani* atque omnes sequaces doctrinae, vel saltem methodi, quam dicunt *immanentiae* ; inter quos omnes modernistas recenseri (si de positiva parte loquimur eorum de religione systematis) notum est.

Quamvis nomine *fideistarum* speciali modo designari consueverint illi sentimentalistae qui doctrinam Friderici Jacobi, sicuti mox dicemus, secuti sunt, tamen adhiberi potest haec denominatio, et adhibetur de facto in nostra quaestione [1]), ad indicandos omnes illos philosophos qui, posthabita ad explicandum assensum in divinam existentiam vera doctrina quae illum repetit a rationis discursu, in fide eum consistere faciunt : sub quo nomine, latissime accepto, venit quivis assensus praestitus non propter aliquam obiectivam evidentiam mediatam vel immediatam, sed vel propter alienam auctoritatem vel propter internam quamdam necessitatem aut impulsionem. Hoc sensu omnes, quos nuper recensuimus, *fideismo* addicti censendi sunt.

Traditionalismum non omnes eius sequaces eodem gradu et rigore professi sunt. Nam rigidiores inter eos, ut De Bonald (1754-1840), de Lamennais (1782-1854), Boutain (1796-1867), certitudinem existentiae Dei, (de qua sola pro nostro scopo hic loquimur), ita ab externa auctoritate ac primitiva revelatione derivari dixerunt, ut eam demonstrari posse per rationem nullo modo concederent. — Inter mitiores vero, aliqui, ut Ventura (1792-1861), docuerunt, nos primo quidem fide sola Deum cognoscere, deinde tamen ratione hanc cognitionem posse evolvere, imo ipsam existentiam Dei et praecipua eius attributa invicte demonstrare. Alii, ut Bonnetty (1798-1879) asseruerunt, nos, etsi ideam Dei nequeamus sine verbo exteriori invenire, notione tamen Dei per verbum accepta, statim intelligere Deum esse quin haec cognitio fides dici debeat. Alii denique, ut Ubaghs (1800-1875) cum Lovaniensibus, statuerunt nos habere innatam ideam Dei, quae tamen ope institutionis exsu-

---

[1]) Cf. ex gr. FARGES, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science,* pag. 52.

scitari et veluti ad vitam evocari debeat; quo posito, existentiam Dei etiam demonstrare valemus. (Cf. HONTHEIM, *Instit. theod.*, pag. 33 sqq. [1]).

Sicut traditionalistae, ut occurrerent scepticismo, ad auctoritatem et traditionem socialem recurrerunt, ita sentimentalistae instinctum quemdam caecum in medium vocaverunt; nec tamen uno modo hanc doctrinam proposuerunt. Nam Reid, princeps scholae Scoticae (1710-1796), definivit nos ideo ut certissimas tenere aliquas veritates, inter quas praecipua est existentia Dei, quia ad eas admittendas vi quadam caeca, quae *sensus communis* vocari potest, impellimur. Jacobi vero Germanus (1743-1819) docuit admittendam esse facultatem specialem, quam rationem vocare possumus, a sensu et ab intellectu distinctam, cuius munus est suprasensibilia deprehendere, sicuti per sensum apprehenduntur sensibilia et per intellectum apprehensa tum a sensu tum a ratione conceptibus exprimuntur; assensus quo propter perceptionem sensus iudicamus esse corpora et propter perceptionem rationis iudicamus esse Deum, frustra reclamante intellectu, *fides* dicitur, quae est persuasio certissima sed omnino caeca; unde ea quae per fidem cognoscimus nullo modo demonstrative novimus; scientifice, scilicet, non comprehendimus nisi quae in nobis ipsis construimus, siquidem obiectum intellectus non sunt nisi constructiones plane subiectivae, quin unquam valeamus exire ad obiecta extra nos. — Ut est manifestum, haec fideistarum doctrina fere cohaeret cum doctrina omnium modernorum, qui subiectivismum et immanentismum uno vel altero modo profitentur.

Kant (1724-1804), ut notum est, post institutam criticam rationis purae, omnes speculativas rationes, quibus nititur assensus in divinam existentiam, tamquam inanes et fundamento carentes reiecit; ac definivit nos existentiae Dei non aliter assentiri, quam propter exigentiam quamdam rationis practicae; quatenus scilicet ratio practica exigit ut ad summum bonum magis magisque accedamus: hoc autem assequi nequimus, nisi sit Deus qui harmoniae inter virtutem et beatitudinem consequendam auctor sit. Quae cognoscendi ratio, iuxta Kant, nullo modo est demonstratio speculativa proprie dicta, nec gignit scientiam sed fidem: existentia enim Dei non est thesis theoretica, sed postulatum rationis practicae. Kantii doctrinam, quam Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831) ad extrema subiectivismi consectaria adduxerant, quamque brevi post tempore alia prava philosophiae systemata (praesertim materialismus ac positivismus) exceperant, instauraverunt hac nostra aetate neocritici, ducibus potissimum Lange (1825-1875) in Germania, et Renouvier (1818-1903) in Gallia. Sed haec utilius ad historiam philosophiae remittimus.

Omnes theoriae perniciosissimae quae in praesenti tempore passim defenduntur ab illis novitatum amatoribus qui placita modernae philosophiae atheae cum religione componere praesumunt, atque communi nomine *modernistae* iam vocantur, plus minusve fundantur in subiectivismo kantiano, qui quidem cum positivismo Augusti Comte (1798-1857) et agnosticismo Herberti Spencer (1820-1903) quoad negationem obiectivi valoris conceptuum universalium atque funesta consectaria quae inde profluunt omnino cohaeret.

Hi omnes, si de parte negativa eorum systematis religiosi sermo est, ut scribitur in litteris encyclicis S. P. Pii X *Pascendi Dominici gregis* « fun-

---

[1]) Traditionalistis praeiverat Huetius († 1721) qui, reiecta sententia Cartesii de ideis innatis, mentem nostram putavit imbecilliorem esse quam ut veritatem certam invenire possit. Hanc igitur sine auxilio fidei nos habere posse negavit. — Imo iam antiquitus non defuerunt qui dicerent « *Deum esse* non posse per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis esse acceptum » ut S. Thomas ait in Contra Gent. p. 1. cap. 12.

damentum in doctrina illa ponunt quam vulgo *agnosticismum* vocant. Vi huius humana ratio *phaenomenis* omnino includitur, rebus videlicet quae apparent, eaque specie qua apparent : earumdem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam, utut per ea quae videntur, agnoscere . . . . . — Hic tamen *agnosticismus*, in disciplina modernistarum, nonnisi ut pars negans habenda est : positiva, ut aiunt, in *immanentia vitali* constituitur . . . . . — Vitalis porro cuiuscumque phaenomeni, cuiusmodi religionem esse iam dictum est, prima veluti notio ex indigentia quapiam seu impulsione est repetenda . . . . . Haec porro divini indigentia, quia nonnisi certis aptisque in complexibus sentitur, pertinere ad conscientiae ambitum ex se non potest ; latet autem primo infra conscientiam, seu, ut mutuato vocabulo a moderna philosophia loquuntur, in *subconscientia*, ubi etiam illius radix occulta manet atque indeprehensa. — Petet quis forsan, haec divini indigentia, quam homo in se percipiat, quo demum pacto in religionem evadat. Ad haec modernistae : Scientia atque historia, inquiunt, duplici includuntur termino : altero externo, adspectabili nimirum mundo, altero interno qui est conscientia. Alterutrum ubi attigerint, ultra quo procedant non habent : hos enim praeter fines adest *incognoscibile*. Coram hoc *incognoscibili*, sive illud sit extra hominem ultraque adspectabilem naturam rerum, sive intus in *subcoscientia* lateat, indigentia divini in animo ad religionem prono, nullo secundum fideismi scita praevertente mentis iudicio, peculiarem quemdam commovet *sensum* ; hic vero divinam ipsam realitatem, tum tamquam obiectum tum tamquam sui causam intimam, in se implicatam habet atque hominem quodammodo cum Deo coniungit. Est porro hic *sensus* quem modernistae *fidei* nomen appellant, estque illis religionis initium ».

Quod si ulterius quaeratur quomodo haec doctrina intelligenda sit, scilicet quomodo sensus ille internus peculiaris divinam ipsam realitatem tum tamquam obiectum tum tamquam sui causam intimam in se implicatam habeat atque hominem quodammodo cum Deo coniungat, non una nec clara est responsio quae a diversis harum doctrinarum fautoribus datur. Nam aliqui, ut Le Roy, explicare videntur hanc cum Deo coniunctionem iuxta Bergsonii pantheisticam atque evolutionisticam acceptionem vitalis immanentiae. — Alii vero, qui cum Blondel, Laberthoniére compluribusque aliis profitentur se philosophiam, quam dicunt *actionis seu vitalis immanentiae*, solummodo ut methodum adhibere, atque Dei transcendentiam (seu distinctionem a ceteris rebus) exteriorumque obiectorum realitatem tuentur, contendunt nos veritates ordinis moralis et metaphysici non alia via cognoscere quam ex animi nostri propensionibus atque exigentiis : immanentiam ergo et non aliquod ex rebus externis ratiocinium esse fundamentum nostrae cognitionis circa Deum. — Alii denique vel cum Card. Newman († 1890), (cuius doctrina a modernistarum commentis satis immuni, alii postea abusi sunt), opinantur, medium ad veritates suprasensibiles religiosasque assequendas non aliud nobis extare quam intuitum quemdam instinctivum qui nos, dummodo bene quoad mores dispositi simus, inducit ad rite de talibus rebus iudicandum ; vel cum William James, pragmatistarum principe, tamquam fundamentum religiosarum et moralium veritatum ponunt intuitionem quamdam quam experientiam religiosam dicunt, quaeque consistit in indistincta perceptione cuiusdam actionis immanentis ad nostram perfectionem nos iugiter impellentis. — Multos autem ex iis omnibus, si ex eorum modo loquendi arguere fas est, in ontologismum non sine implicatione incidere, iam supra (n. 7) notavimus : neque enim, si abstractiva cognitio Dei ex rebus creatis tollitur, et tamen Deus ut transcendens seu a nobis distinctus cognosci dicitur tamquam terminus aliquo modo animae nostrae immanens, alia via superesse videtur ad hoc explicandum quam immediata terminatio nostri intellectus ad ipsum. In qua tamen hypothesi quomodo salvetur ipsum imma-

nentiae principium, in quo tota fundatur horum philosophorum doctrina, non satis apparet. Sed haec arguitive sint dicta.

Singularem quamdam sententiam circa divinae existentiae cognoscibilitatem tradidit Kuhn [1]). Ex consideratione mundi, ait, nos utique in cognitionem alicuius *absoluti* devenimus. Hoc tamen absolutum non esse, sicut volunt pantheistae, immanens sed transcendens, per hanc solam viam cognoscere nequimus: cognoscimus autem mediante idea Dei, quae est ipsa anima nostra prouti in ea speciali modo tamquam in speculo Deus relucet, dummodo mens per morales defectus non sit obnubilata. Itaque ad cognitionem Dei duo concurrere debent elementa: unum theoreticum et obiectivum, quod est consideratio mundi atque ratiocinium ex eo institutum; alterum subiectivum et practicum, quod est idea Dei in mente immaculata refulgens. Consequitur inde, eos qui spiritum suum maculaverunt atque ideam Dei propterea obscuraverunt, efficaciter de existentia Dei convinci non posse: item existentiam Dei probari quidem cum certitudine posse, sed non stricte demonstrari; actum denique quo Deum esse affirmamus, cum neque evidentia immediata neque ratiocinio nitatur, fidem posse appellari. (Conferantur circa haec HONTHEIM, *Inst. theod.*, pag. 33 et seqq.; MERCIER, *Critér. génér.*, livre III; *manuscr. log. mai*, pag. 438 et seqq.; *Dictionnaire apologétique* sub lit. Dieu, etc.).

17. Hos errores non ideo breviter indicavimus, quasi ad nostram thesim pertineat eorum distincta confutatio. Haec enim non alio pacto fieri posset, quam ostendendo in particulari falsitatem doctrinae in qua singuli fundantur, circa valorem nostrae rationis et obiectivitatem nostrorum conceptuum.

Recolantur de hac re ea quae in criteriologia et in tractatu de intellectione tradita sunt. — Hîc ergo non aliud nobis est probandum, quam, in generali, posse mentem nostram ex rebus creatis (quorum obiectiva realitas ac conformitas cum nostris conceptibus utique supponenda est) arguere Dei existentiam [2]).

Ut tamen occurratur aliquibus specialibus difficultatibus, haec pauca pro nostro scopo notentur.

1°. — Non negamus contra traditionalistas, homines institutione aliena ac magisterio multum iuvari ad hanc quoque veritatem (existentiae Dei) comparandam; neque inficiamur, revelationem divinam esse *moraliter* necessariam ut *omnes de facili et absque dubitatione et errore* veritates morales religiosasque etiam solius ordinis naturalis tenere valeant, ut ostendit S. Thomas in l. 1. c. 4 contra Gentes. Negamus tamen — *a)* institutio-

---

[1]) *Kathol. Dogmatik.* I Bd. 2. Abth. *Die allgemeine Gottes lehre.*

[2]) Quod Deus naturali rationis humanae lumine per creaturas certo cognosci possit, est de fide iuxta canonem Concilii Vaticani: « Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, A. S. (*Conc. Vat.* sess. 3. c. 4). Conferatur etiam formula iuramenti contra modernismum nuper a D. N. Papa Pio X impositi, ubi habentur haec verba: « Ac primum quidem Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per *visibilia* creationis opera, tamquam causam per effectus certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor ».

nem humanam esse medium universaliter necessarium ad cognitionem divinae existentiae primo acquirendam; — *b)* primitivam revelationem ac traditionem esse fundamentum et motivum quo ultimo nititur assensus in Dei existentiam. — Sane si institutio humana esset medium universaliter necessarium ad cognitionem divinae existentiae, nemo qui ea caruerit ad cognoscendum Deum perveniret. Atqui hoc dicere nefas est: neque enim quis concesserit, eum qui in silvis extra hominum commercium nutritus esset, nullo modo valere ad aliqualem Dei notitiam adipiscendam. Ergo. — Praeterea ille qui dicit, cognitionem existentiae Dei repetendam esse a primitiva revelatione et traditione, vel contendit divinam auctoritatem esse pro unoquoque motivum immediatum assensus in divinam existentiam; et tunc, (ut cetera omittamus) in patentem implicationem incidit, dum ponit existentiam Dei admitti primo per aliquid (nempe propter auctoritatem Dei revelantis) quod iam ipsam divinae existentiae et veracitatis cognitionem supponit. Vel contendit, cognitionem divinae existentiae immediate niti testimonio hominum, quod tamen, utique mediante traditione, in primitiva revelatione fundatur; at tunc observamus, testimonium hominum, nisi debitis characteribus appareat vestitum, non valere ad extorquendum assensum; unde (praeterquam quod hoc medium ad cognoscendum Deum non esset universaliter praesto omnibus, cum non parvam requirat investigationem circa factum et valorem ipsius testimonii) motivum assensus in hoc casu non esset nisi ipsissimum argumentum a posteriori quod et nos admittimus, deductum a consensu humani generis.

2°. — Quoad sentimentalistas vero ac subiectivistas omnes, (et praesertim quoad illos apologetas modernos qui in defendenda credibilitate religionis methodum immanentiae plus aequo extollunt eamque, quasi unice aptam ad talem defensionem, intellectualismo scholasticorum substituendam putant) fatemur libenter, sicuti etiam superius notavimus, existentiam Dei esse unam ex illis veritatibus, ad quas admittendas naturali quodam instinctu seu propensione ducimur. Verum talis instinctus nequaquam est caecus, aut mere in aliqua interna necessitate seu indigentia consistens; sed nil aliud est quam dispositio illa nostri intellectus qua statim, vel, perceptis terminis alicuius enunciationis, ei ut evidenti assentitur (habitus intellectus principiorum), vel per facile et spontaneum ratiocinium eruit a primis principiis aliquas veritates magis ad vitae praxin necessarias, inter quas Dei existentia in primis recensenda est; quae veritates procul dubio pertinere ad sensum communem censendae sunt, non tamen in significatione sentimentalium acceptum. — Item ultro concedimus, quod attinet assensum in existentiam Dei et in alias veritates fidei praeambulas, saepe suppleri per interna auxilia divina defectus apprehensionis motivorum; atque insuper multum valere, ad promerenda talia auxilia et ad removendas difficultates quae ex parte deordinati affectus opponi possunt assensui vel considerationi motivorum, innocentiam vitae et pium, ut dicunt, credulitatis affectum. Sed haec omnia longe absunt a subiectivismo modernorum, et etiam a sententia Kuhnii. Elementum enim subiectivum atque affectivum quod hac ratione nos ponimus, nonnisi per accidens, aut solum praedispositive se habet ad assensum; cuius motivum per se, praescindendo a quorumdam subiectivis dispositionibus, est ipsa evidentia veritatis quae facili ratiocinio innotescit.

18. **Probatur thesis.** — Possibilis est demonstratio divinae existentiae a posteriori, si res quas cognoscimus eiusmodi characteres manifestent in proprio modo essendi, ut earum existentia intelligi debeat necessario connexa cum existentia cuiusdam superioris entis a quo dependeant: tunc enim ex rerum visibilium existentia, certo et necessario concluditur existentia illius supremi

entis cui convenit nominalis definitio Dei. Atqui res quas conspicimus, ipsaque natura nostra, tales reapse in essendo se manifestant ut necessariam connexionem habere dicendae sint cum ente quodam supremo a quo pendeant sicuti effectus a causa prima, contigentia ab ente per se necessario, mutabilia a principio summo immoto, perfectionem participantia ab eo quod per essentiam est perfectionis plenitudo, et aliis similibus modis ; quemadmodum in mox sequentibus erit manifestum. Ergo possibilis est demonstratio divinae existentiae, quae a posteriori sumatur ex rebus visibilibus. Quae quidem non erit nisi demonstratio *quia*, scilicet ostendens solum quod Deus sit, non vero quid sit. — Hinc S. Thomas : « Cum effectus aliquis nobis manifestior est quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint nobis magis noti quoad nos ; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos ». (1 p. q. 2. a. 2).

Corollarium.

19. Ex hucusque dictis circa divinae existentiae cognoscibilitatem facile colligitur, demonstrationem divinae existentiae a posteriori non solum admittendam esse ut possibilem, sed etiam ut necessarium fundamentum omnis nostrae naturalis cognitionis circa Deum.

Attamen nota :

1°. — Non dicimus unumquemque qui huic existentiae assentitur, eam admittere vi explicitae demonstrationis a se institutae. Nam multi sunt, ut experientia constat, qui, ab incunabulis fere, hanc veritatem tenere incipiunt propter auctoritatem, et ex consuetudine audiendi nomen Dei. Ex quo exorta esse videtur, ut notat S. Thomas in Contra Gent., c. 11, opinio illorum qui dicunt *Deum existere* esse per se notum. Etenim « consuetudo, et praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet : ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota ». — Verum omnino contendimus, demonstrationem a posteriori esse in omni casu motivum obiectivum certitudinis circa existentiam Dei, in quo ultimo quiescit animus cogitantis et reflectentis supra rationes proprii assensus.

2°. — Demonstratio existentiae Dei duplex distingui potest, vulgaris scilicet et scientifica.

Vulgaris est ea quae ab unoquoque viro indocto, sub lumine

principii causalitatis, fere sponte atque ipsa natura duce, fit quin cognitio reflexa habeatur veritatis praemissarum atque earum connexionis cum conclusione.

Scientifica vero est illa quae fit cum cognitione reflexa veritatis praemissarum rationumque omnium, quibus valor probationis innititur.

Porro demonstrationem, in qua fundatur cognitio et certitudo existentiae Dei, esse generatim non scientificam sed vulgarem patet evidenter. Quae demonstratio tam facili motu intellectus fit, ut hinc (sicuti supra non semel notavimus) ortum duxerint illae Patrum locutiones, quibus asseritur cognitionem Dei esse inditam animae humanae, animam humanam esse naturaliter christianam, etc.

Verum (ait Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 157) « licet ad fidem divinam suscipiendam sufficere possit obvia illa, quae sponte nascitur, Dei cognitio, ad hanc tamen non modo perficiendam sed firmandam quoque, utilis ac saepe necessaria est legitima demonstratio. Quae, etiamsi non esset huiusmodi ut rudioribus quoque ingeniis possit accomodari, his tamen prodest plurimum scire, a viris doctis eam contra incredulos invicte defendi. Neque ullus error nostra aetate perniciosior extitit illo quem ab impiis invectum fideles multi incaute susceperunt: *Deum, pietatis quodam sensu apprehendi, sed ratione non demonstrari* ».

Obiectiones.

20. — *Ob.* 1°. — Res istae, quas conspicimus, aut spectantur *materialiter*, in quantum in seipsis absolute sunt entia; aut spectantur *formaliter* ut effectus alicuius summae causae. Si primum, nullum dicunt ordinem ad Deum sicut ad principium unde pendeant, sed unice exhibent propriam naturam; ideoque non potest ex ipsis argui Dei existentia. Si alterum, non probarent sed iam supponerent cognitam existentiam Dei: effectus enim dicitur relative ad causam; non cognoscitur autem unum relativorum, nisi simul cognoscatur oppositum. Ergo nequit ex rebus nobis cognitis institui a posteriori demonstratio existentiae Dei.

Resp. — *C. M.* — *D. 1.um membrum m.*: res istae, secundum conceptum quo materialiter spectantur prout in seipsis absolute sunt entia, (ex. gr. homo, vel lapis), *non exprimunt* etiam suam formalem relationem ad Deum, *C.*; realiter non *habent* relationem ad Deum sicut ad principium unde pendent, *N.* — *C. 2.um membrum m.* cum sua probatione. — *N. C.*

Ob. 2°. — Nihil potest ex aliquo deduci per demonstrationem, nisi quod in eo continetur. Sed in rebus quas novimus nequit contineri ens supremum a quo ipsae pendeant, scilicet Deus. Ergo non potest per demonstrationem a posteriori deduci Deus ex rebus nobis cognitis.

Resp. — *D. M.*: nisi quod in eo continetur tamquam in causa cognoscendi, *C.*; nisi quod in eo continetur tamquam in causa essendi, *Subd.*: si sermo est de demonstratione formaliter *a priori*, *C.*; si sermo est de demonstratione *a posteriori*, *N.* — *Cdm.*: in rebus a nobis cognitis non

continetur Deus tamquam in causis essendi, *C.*; non continetur sicut in causis cognoscendi, eo modo quo causa est cognoscibilis ex effectibus, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Si ex rebus sensibilibus possemus cognoscere existentiam Dei, cognosceremus ex ipsis id quod est perfectissimum in Deo : existentia enim est ultima actualitas cuiuscumque rei. Sed ex rebus sensibilibus, quae certe sunt infra perfectionem divinam, non potest cognosci id quod est perfectissimum in Deo, ente supremo a quo omnia pendent. Ergo non potest Dei existentia demonstrari a posteriori ex sensibilibus rebus.

Resp. — *D. M.* : si ex rebus sensibilibus cognosceremus ipsum actum essendi divinum in seipso, cognosceremus ex ipsis id quod est perfectissimum in Deo, *C.*; si ex rebus sensibilibus cognoscimus existentiam Dei, solum quantum ad esse significans convenientiam praedicati cum subiecto in propositione « Deus *est* existens », *N.* — *C. m.* — *N. C.* (Cf. S. Th., 1. p. q. 5. a. 4. ad 2). Haec responsio inferius declarabitur in solutione diff. 2. post ass. 11.

Ob. 4°. — Medium demonstrationis est definitio subiecti. Sed antequam cognoscamus Deum existere, omnibus modis nobis est ignota quidditas Dei. Ergo nullo modo potest fieri demonstratio existentiae Dei.

Resp. — *D. M.* : medium demonstrationis *propter quid*, est definitio subiecti, *C.*; medium demonstrationis *quia* est definitio subiecti, *N.* — « Cum enim demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad demonstrandum causam esse ». (S. Th., 1. p. q. 2. a. 2. ad 2). — *C. m.* — *D. C.* : nullo modo fieri potest demonstratio *propter quid* divinae existentiae, *C.*; nullo modo fieri potest demonstratio *quia*, *N.* — Assumitur enim ut medium ad probandum *quia Deus est*, effectus Dei. Et quia ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis *Deus*, quod imponitur ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus, « ideo demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen *Deus* ». (S. Th., *l. c.*).

Ob. 5°. — Effectus Dei non possunt esse ipsi proportionati, cum Deus sit infinitus et effectus finiti. Sed causa non potest demonstrari per effectum sibi non proportionatum. Ergo Deum esse nequit ex effectibus demonstrari.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : non potest demonstrari perfecte quantum ad ipsam quidditatem, *C.*; non potest demonstrari certo existere, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th., *l. c.*, ad 3).

Ob. 6°. — Prima veritas demonstrari non potest. Sed Deus est prima veritas. Ergo Deus demonstrari non potest.

Resp. — *D. M.* : prima veritas in ordine cognitionum, seu primum principium cognitum unde ratiocinando procedimus, demonstrari non potest, *C.*; prima veritas in ordine rerum, seu primum et maximum ens, quod secundum se est quoque primum et maximum verum, demonstrari non potest, *N.* — *Cdm.* : Deus est prima veritas in ordine rerum, *C.*; est prima veritas in ordine cognitionis, *N.* — *N. C.*

Ob. 7°. — Omnis demonstratio debet esse ex prioribus et notioribus. Sed res quas videmus non sunt priores et notiores Deo. Ergo nequit ex eis demonstrari Dei existentia.

Resp. — *D. M.* : omnis demonstratio debet esse ex prioribus in cognoscendo, et ex notioribus quoad nos, *C.*; omnis demonstratio debet esse ex prioribus etiam in essendo, et ex notioribus secundum se, *N.* — Nam demonstratio *quia* potest optime haberi etiam a posterioribus in essendo, si sint notiora quoad nos. — *Cdm.* : res quas videmus non sunt priores et notiores Deo in essendo et secundum se, *C.*; non sunt priores et notiores Deo in cognoscendo et quoad nos, *N.* — *N. C.*

Ob. 8° — Infinitum est prius cognitione quoad nos quam finitum. Sed Deus est ens infinitum, alia vero a Deo sunt finita. Ergo Deus est prior

cognitione quoad nos, quam res aliae a Deo; ideoque non potest per eas demonstrari quasi ex prioribus in cognoscendo, et notioribus quoad nos.

Resp. — D. M.: infinitum quod dicitur tale propter suam indeterminationem est prius cognitione quoad nos quam finitum seu determinatum, *C.*, (nam prius, ex. gr., cognoscimus aliquid ut ens, quam ut animal, vel hominem); infinitum quod dicitur tale propter exclusionem omnium limitum in perfectione, est prius cognitione quoad nos quam finitum seu habens limites perfectionis, *N. — Cdm. — N. C.*

Instabis: ratio finiti est negativa: constat enim negatione infiniti; ratio vero infiniti, licet significetur negative, est maxime positiva: nam dicit negationem omnis negationis, ideoque maximam affirmationem. Sed ratio positiva prior est cognitione, quam opposita ratio negativa. Ergo ens infinitum, seu carens omni negatione perfectionis, est prius cognitione quam ens finitum, seu includens aliquam negationem perfectionis.

Resp. — D. M. quoad 1am p.: ratio finiti est negativa secundum id quod *materialiter* importatur per ens finitum, scilicet secundum entitatem rei quae dicitur finita, *N.*, (sic enim dicit positive gradum aliquem entis, puta *animal*, vel *vivens*); ratio finiti est negativa secundum id quod *formaliter* exprimitur, scilicet secundum negationem ulterioris perfectionis, *Subd.*: ita tamen quod haec negatio intelligatur solum ut negatio alicuius ulterioris possibilis perfectionis, sive haec sit finita sive infinita, *C.*; quasi necessario intelligi debeat ut negatio perfectionis infinitae, scilicet absolutae ac supremae perfectionis quae nullam continet entitatis negationem, *N.* — Hinc ad rationem additam, patet responsio negativa: sufficit enim quod negatio formaliter importata per finitum sit negatio perfectionis finitae, non vero infinitae. — *Item D. M. quoad 2am p.*: ratio infiniti est maxime positiva quantum ad entitatem importatam, *C.*; ratio infiniti prout dicit negationem finiti est maxime positiva, *N. — N. C.*

Itaque prius cognoscitur finitum materialiter acceptum; et hoc est *quid positivum*; deinde per comparationem ad superiorem aliquam perfectionem possibilem, intelligimus finitum secundum formalem rationem finiti, quae est *quid negativum*; postea venimus in aliqualem cognitionem cuiusdam entis superioris quod est infinitum materialiter sumptum, et est *aliquid positivum*; tandem accipimus in eo rationem infiniti, quae, prout importat negationem finiti, est *aliquid negativum*. Hinc falsum est infinitum esse prius cognitione quam ens finitum [1]).

---

[1]) Sententia fuit Gratry, hominem ex cognita existentia rerum mundanarum finitarum *immediate*, seu sine ullo syllogistico processu, transire ad affirmationem existentiae Dei, (*Connaiss. de Dieu*, II, chap. 8). — Aliquid simile Güntheriani defenderunt, vocantes *metalogicum* talem transitum immediatum ab existentia mundi ad Deum. — « Secondo il Günther, ait Kleutgen (*La filosofia antica* ecc., n. 926) tra la conoscenza di sè, del mondo e di Dio, sussiste un necessario legame. Come lo spirito, nella coscienza di sè, concepisce sè quale principio reale dei fenomeni che sono in lui; così pei fenomeni fuori di lui, appunto perchè ei li conosce come tali che non appartengono a lui, deve parimenti esigere un fondamento reale, per tenerli colla medesima certezza, onde tiene se stesso . . . . . Ora come lo spirito abbraccia la sua limitatezza e condizionalità nel pensiero della finitezza, così questo pensiero conduce ancora di necessità al pensiero di Dio, come dell' infinito, perchè incircoscritto e incondizionato ». — Contra hunc modum cognoscendi *metalogicum* (sic dictum in *oppositione* ad logicum processum per syllogismum) sufficiat notare, nos ab existentia finiti non alio pacto devenire posse in cognitionem existentiae infiniti quam per ratiocinium quod principio causalitatis innititur, ut demonstravimus. Etiamsi enim concederetur, ex ipso

Scholion.

21. **De principio causalitatis.** — Demonstrabilitas existentiae Dei, sicuti ex dictis patet, principio causalitatis adeo innititur, ut hoc negare idem sit ac negare cognoscibilitatem divinae existentiae. Unde illi philosophi qui, naturae mentis nostrae vim inferentes, illud in dubium vertere vel adulterare sunt ausi atheismo favere saltem implicite dicendi sunt.

Principium causalitatis proprie dictum distinguendum est a principio rationis sufficientis, quod generalius est et sic effertur: *nihil est sine ratione sufficienti*; nempe nihil est quod vel in seipso vel in alio rationem sufficientem sui non habeat. Hoc principium evidentissimum, ut patet, de omni prorsus ente verificatur, cum nullum assignari possit membrum tertium inter esse sufficienter a seipso et esse dependenter ab alio.

Formula qua vulgo principium causalitatis stricte sumptum exprimi solet haec est: omnis effectus habet causam. Sed hanc locutionem mere tautologiam esse, evidenter apparet consideranti, in conceptu effectus iam contineri processum et dependentiam a causa: unde locutio illa idem sonare dicenda est atque haec: omne causatum seu habens causam habet causam. — Igitur principium causalitatis his potius formulis vel aliis similibus enuntiari debet: *quidquid quomodocumque sive in ordine substantiali sive in ordine accidentali incipit esse oportet ut causam habeat a qua efficienter procedat.* Et generalius: *quidquid contingenter existit causam efficientem habet.*

Principium causalitatis, quod iam ab aliquibus inter antiquos scepticos et pyrrhonistas negatum fuerat, coeptum est in nostra aetate passim sin minus aperte negari saltem in dubium verti aut perperam explicari a positivistis aliisque moderni scepticismi sequacibus. Sed praesertim Hume (1711-1776) effecit ut tota de causalitate doctrina perverteretur, contendens principium causalitatis non esse analyticum sed mere empiricum: nempe in eo consistere quod, quando duo obiecta secundum prius et posterius connexa esse saepe experti sumus, ex consuetudine ea semper coniungimus, ita ut, obiecto posteriori viso, prius postulemus. — Kant, qui in philosophia se censuit esse quod Copernicus in astronomia, (nempe sicuti hic terram moveri fecit circa solem, non solem circa terram, ita ille obiecta fecit dependere a cognitione, non cognitionem ab obiectis) definivit conceptum causae esse categoriam seu formam mentis quam obiectis applicamus et secundum quam ea nobis efformamus; iudicia vero quae hoc modo oriuntur esse synthetica a priori; ex quo sequitur principium causalitatis non valere nisi intra ambitum rerum quae experientia sensili examinantur, cum de se tale principium ante applicationem ad phaenomena (cuius ordinem nos praetergredi non valemus) non sit nisi aliquid indefinitum. — Ab his doctrinis parum recedunt Stuart Mill (1806-1873), Herbertus Spencer, aliique positivistae qui docent iudicia universalia mera inductione oriri, eisque omnem valorem obiectivae necessitatis et mutuae connexionis esse denegandum [1]).

Quantum haec a veritate et a sensu communi aliena sint, non huius loci est declarare. Conferantur ea quae in logica maiori tradita sunt circa prima principia per se nota atque indemonstrabilia, (*Manuscr.*, pag. 288.

---

conceptu finiti nos efformare immediate conceptum infiniti, (vide tamen ea quae in responsione ad ultimam diff.tem dicimus) tamen adhuc negandum esset ex tali conceptione posse nos arguere ipsam existentiam infiniti: haec namque non evincitur nisi discurrendo ex conditionibus finiti.

[1]) Cf. Hontheim, *Inst. theod.*, pag. 68 et seqq. — Cf. etiam Ballerini, *Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna.*

Coroll. III ; et pag. 468 n. 781). Unum in praesenti dicimus : hoc principium tali evidentia fulgere, tamque alte inhaerere humano intellectui, ut illi ipsi qui ei omnem valorem obiectivum abiudicant eodem inniti in suis ratiociniis continuo cogantur. At cum his humanae rationis detractoribus, qui negant ipsas fundamentales veritates omni ratiocinio praesupponendas, impossibilis evadit omnis seria argumentatio.

CAPUT II.

Demonstrationes divinae existentiae.

22. **Quonam sub conceptu sufficiat Deum ut realiter existentem ostendere.** — Ut aliqua demonstratio *valide et per se* existentiam Dei concludat, nequaquam necesse est ut Deum esse evincat sub conceptu omnino explicito entis divini, nempe infiniti, immensi, intellectivi et huiusmodi ; sed sufficit ut illum esse arguat sub aliquo conceptu qui, si ulterius explicetur, appareat soli vero Deo convenire. Si enim probaverimus dari a parte rei quoddam ens, cuius notio immediate vel saltem mediate ostendi possit convenire uni enti supremo a quo cetera pendent, iam erit per se satisfactum quaestioni *an Deus sit* ; etsi ulterius investigandum remaneat *quid Deus sit*, aut per simplicem analysim conceptus iam habiti, aut ex eodem per legitimas consequentias propria eius attributa inferendo. — Et ita si probaveris dari ens quoddam improductum, frustra quis obiiceret te nondum existentiam Dei demonstrasse, cum et athei minime diffiteantur, materiam vel atomos esse improductas et aeternas. Nam conceptus entis producti de se est talis, qui possit ostendi uni vero Deo convenire. — Hinc recte notat Gregorius de Valentia (*in 1am p.* q. 2. punct. III) : « cum Caietanus . . . negat probari *per se* . . . rationibus Divi Thomae Deum esse, eo quod non probatur illis Dei unitas et infinitas, et concedit tantum id probari *per accidens*, ut scilicet eiusmodi rationes concludant esse quaedam praedicata quae in rei veritate soli Deo conveniunt ; non satis distinxisse videtur inter quaestionem *an est*, et *quid est* ».

23. **Demonstrationum divinae existentiae divisio.** — Demonstrationes divinae existentiae diversimode a diversis in classes distribuuntur pro diversa acceptione terminorum quibus singulae classes designantur. Sat communis est earum divisio in *metaphysicas* et *morales*, quo ultimo nomine illae probationes indicantur, quae facto aliquo humano, prouti humanum est, nituntur : cuiusmodi est argumentum desumptum a consensu humani generis. — Hanc divisionem secuti, nos in distinctis assertionibus primo quidem afferemus quinque vias a S. Thoma in summa theologica propositas, dein argumentum morale quod ducitur a testimonio hominum. Nonnulla alia argumenta autem vel data occasione interponemus, vel in appendice breviter adiungemus aut innuemus.

Sunt qui argumenta omnia in *metaphysica*, *physica* et *moralia* malunt dispescere, physica vocando illa argumenta quae ex positivis legibus physicis aut aspectabili rerum ordine pressius petuntur. — Alii argumenta moralia in *psychologica* et *historica* distinguunt. — Alii, speciali denominatione

vocantes *teleologica* vel *physica* argumenta quae uno vel altero modo ex rerum ordinatione in finem desumuntur, alia argumenta metaphysica communi nomine appellant *cosmologica*. — Alii denique alio modo has distributiones aut denominationes concinnant. — In re quae pendet ab arbitrio consideranda est in singulis casibus terminorum acceptio.

Ceterum omnia haec argumenta principio causalitatis ita innituntur, ut iure dici queat ea sub unica fere forma reduci posse, in qua *maior* principium causalitatis contineat, *minores* vero mutentur pro diversitate rerum a quibus desumuntur. « Les majeures de ces arguments, ait Farges, sont donc identiques. Ils ne se distinguent que par leurs mineures ». (*L'idée de Dieu*, ed. 5, pag. 60).

Assertio 5ª.

Ex rerum mutabilitate necessario colligitur existentia Dei sub ratione primi moventis quod a nullo movetur.

24. **Praenotanda.** — *Motus* hîc lato sensu accipitur; prouti nempe idem est ac mutatio; mutatio autem intelligitur quivis transitus de potentia in actum: quomodocumque enim aliquod subiectum de potentia transit in actum alicuius perfectionis, aliter se habere postea quam prius, idest mutari, censendum est. — *Movere* igitur pro eodem sumitur in nostra quaestione ac reducere de potentia in actum; et idem dicatur de respectivis vocibus derivatis utriusque verbi.

Dari motum seu mutationes in hoc mundo adeo per sensus est manifestum, ut merito a S. Thoma probatio existentiae Dei quae ex motu petitur, dicatur prima et manifestior via ad demonstrandum Deum esse. Sive enim ad mundum inorganicum oculos convertamus, sive praesertim ad organicum, omnia in perpetuo fere fluxu seu motu conspicimus; dum et de novo incessanter perfectiones rebus adveniunt aut depereunt, et in varias continuo operationes diversa agentia pro natura sua exeunt, et, quomodocumque, res de uno statu transeunt in alium.

25. **Probatur thesis.** — Certum est et sensu constat multa moveri seu mutari in hoc mundo. Atqui omne quod movetur oportet ab alio moveri; non est autem procedendum in infinitum in moventibus motis. Ergo admittendum est aliquod primum movens quod a nullo moveatur, et hoc omnes intelligunt Deum.

Cum tota vis argumenti resideat in duobus principiis enuntiatis in minori, consequentia autem evidenter pateat, nil aliud superest praestandum, quam ut dicta duo principia declaremus. — Cave tamen, quoad primum axioma, ne inductive procedendo per exempla ex experientia sensili deducta, de eius veritate dubites, quia saepe empirice non constat quomodo in sensibilibus idem verificetur: agitur siquidem de principio metaphysico, quod proinde

ut certissimum tenendum est si per principia metaphysica invicte demonstretur [1]). Igitur

I. *Probatur minor quoad 1am partem,* seu declaratur principium « quidquid movetur ab alio movetur ». — Sane quidquid movetur seu transit de potentia in actum, hoc habet per aliquod ens actu. Nam id quod de potentia transit in actum, aliquo modo in seipso perficitur ; quidquid autem perficitur postulat aliquod principium efficiens a quo perfectionem accipiat ; nihil autem perficit aliquid, nisi ipsum sit perfectum secundum illam perfectionem quam alteri tribuit, siquidem nihil dat quod non habet ; in tantum vero aliquid est perfectum, in quantum est in actu. Ergo quidquid mutatur seu transit de potentia in actum, hoc habet per aliquod ens actu. — Atqui non est possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem : in quantum enim esset in potentia ad aliquid, careret illo ; in quantum vero esset in actu secundum illud, illud idem haberet ; sed nihil potest simul habere aliquid et non habere, cum haec contradictorie opponantur. Ergo impossibile est, aliquid secundum idem et eodem modo esse movens et motum, seu movere seipsum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 2. a. 3).

Dices 1°. — Quamvis idem non possit esse movens et mobile secundum idem, potest tamen esse movens et mobile secundum diversa. Ergo necesse non est ut ab alio a se toto distincto moveatur.

---

[1]) « Questa sentenza d'Aristotele, ait P. Mattiussi, è uno dei più profondi pensieri che intelletto umano abbia mai concepiti. Non si turbi la mente con cercar nelle particolari determinazioni come quel principio si applichi e si avveri : sorgeran forse ombre ed obbiezioni : lo consideri nella sua formale semplicità e lo vedrà manifesto ». (Mattiussi, *Credo in unum Deum,* pag. 49). — Ceterum, ut recte animadvertit Billot, « si de solis rebus inanimatis ageretur, dicendum esset principium hoc constare etiam sola experientia. Quippe inertia materiae (materia hîc sumitur non pro materia prima, sed pro secunda, et significat corpus praeciso gradu vitae), ut moderni loquuntur, fundamentum est totius mechanicae : non quod corpora inorganica activitate destituantur, sed quia sponte sua nec acquirere motum nec aliunde acceptum extinguere, aut quolibet pacto modificare queunt ». (Billot, *De Deo uno,* pag. 47). — Aliqua difficultas est in explicando quomodo verificetur hoc principium, si sermo est de motus localis perseverantia in esse ; quod forte pendet ex imperfecta notione quam de ipso motu locali habemus. — Attamen, respondet P. Hontheim, « principiorum evidentia fallere non potest ; sed omnia admittenda sunt quae legitima deductione derivantur. Itaque si corpus novam ubicationem acquirere videmus, causa adaequata huius ubicationis novae existere debet... Quum nulla id genus deprehendatur causa visibilis, admittendus est motor invisibilis qui insufficientiam causae visibilis (quae est impetus corporis quod fertur) auxilio suo supplet. Hic autem motor invisibilis est tandem Deus... Ergo obiiciens thesim non destruit, sed specialem modum existentiae Dei demonstrandae insinuat ». (Hontheim, *Inst. theod.,* pag. 127).

Respondeo. — In ente quod movet seipsum aut nulla est pars quae sit movens immobilis, aut aliqua supponitur talis. Si ponitur primum, cum non sit abire in infinitum in partibus moventibus motis, deveniendum est tandem ad aliquod movens extrinsecum a quo res primo moveatur. — Si vero ponitur alterum, nempe aliquam esse partem quae moveat non mota, iam interim haberemus quod volumus, dari nempe aliquid quod sit primum principium motus et ab alio non moveatur: ad evincendam enim existentiam Dei sub ratione primi moventis, sufficit ostendere, in rerum natura aliquod principium extare quod sit fons unde motus procedit, quodque ideo ab alio non moveatur. Quod autem primum movens immobile nequeat esse pars alicuius totius, seu nequeat componere cum alio, hoc pertinet ad rationem divinae simplicitatis, et ideo ostendendum erit in tractatu de divinis attributis, ubi et alia multa constabunt quae primo moventi conveniunt, puta illud debere esse unicum.

Sed etiam statim potest evidenter ostendi, in quovis movente seipsum nullam partem posse esse movens immobile. Nam principium motus immobile, quod scilicet ad movendum non recipit influxum superioris moventis, oportet ut *per se solum* sit causa adaequata illius perfectionis ad quam perducitur mobile: causa autem adaequata alicuius effectus debet totam praehabere perfectionem quae est in effectu et quidem eminentius. Atqui si in ente uno iam invenitur tota ratio alicuius perfectionis, nulla iam potentialitas ad illam in eodem remanere potest. Sicuti ergo non potest in illo attendi aliqua pars quae debeat moveri ad illam perfectionem participandam, (cum aliquid in tantum possit dici mobile secundum aliquam sui partem ad perfectionem aliquam, in quantum est in potentia ad eamdem), ita neque potest in illo attendi, ut patet, pars quae sit movens immobilis. — *Praeterea* in ente quod movet seipsum pars movens aut semper actu movet partem mobilem, aut quandoque movet quandoque non movet. Si primum, ergo pars quae dicitur mobilis, nunquam invenitur in potentia ad actum, nec proinde est vere mobilis. Si alterum, tunc dicimus: aut, per hoc quod quandoque movet quandoque non movet, ipsa pars movens in se mutatur, aut non. Si mutatur, iam non est movens immobile. Si non mutatur, dici debet virtutis infinitae: nam quod aliquid sine ulla sui mutatione incipiat de non movente esse movens, ad infinitatem pertinet virtutis eius. Iamvero si pars movens ponitur esse virtutis infinitae, debet etiam dici naturae infinitae, cum virtus naturae proportionetur; natura autem infinita nequit esse in aliquo ut pars illius. Ergo in movente seipsum pars movens nequit esse movens immobile.

Stat igitur universalis propositio: omne quod movetur, ab alio tandem moveri necesse est, sive ipsum nihil moveat, sive

moveat aliquid aliud, sive etiam moveat seipsum. — Vides ergo hoc principium *quidquid movetur movetur ab alio* non esse sumendum in sensu *exclusivo*, quasi nempe nihil sit quod a seipso moveatur, sed in sensu *assertivo* ; in quantum scilicet nihil, quod quomodocumque movetur, moveri potest independenter ab influxu alterius moventis. — Hinc S. Thomas, q. 3 *de Malo*, a. 2. ad 4, asserit : « Cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum : cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens, et aliud motum. Manifestum est autem, quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens ponitur quod est primum movens, unde non excluditur quod ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet. Similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet ».

Dices 2°. — Quamvis idem nequeat esse simul in potentia et in actu formali, posset tamen esse in *actu virtuali* et simul adhuc in potentia ad actum *formalem* ; quatenus scilicet habeat innatam virtutem qua possit se de potentia reducere ad actum formalem. Sic ergo aliquid posset movere seipsum quin moveatur ab alio.

Respondeo. — Solutio huius difficultatis, quae aliquibus visa est magnam habere vim contra principium de quo loquimur, iam implicite continetur in his quae modo dicta sunt. — Et re quidem vera, id quod ponitur esse simul in actu virtuali et in potentia ad actum formalem, nequit profecto esse in potentia et in actu virtuali secundum idem : secus enim simul haberet et non haberet perfectionem quae per actum virtualem importatur. Ergo secundum unam sui partem erit in actu virtuali, et secundum aliam in potentia ad actum formalem. Porro de parte hac existente in actu virtuali, quae esset pars movens, quaeri potest utrum moveatur ad movendum, an sit movens immobile. Si primum dicitur, tunc ne procedatur in infinitum in partibus moventibus et motis, poni debet tandem illam moveri ab alio quod sit extrinsecum enti quod seipsum movere supponitur. — Si vero dicitur alterum, praeterquam quod iam (ut in responsione ad praecedentem difficultatem diximus) haberemus intentum, quatenus ad nostram probationem sufficit evincere existentiam alicuius primi motoris, quin sit necesse statim ostendere ea quae ad illius naturam intimius pertinent ; facile est demonstrare, per hoc supponi aliquid quod in se repugnat. Sane (ut cetera brevitatis causa omittamus) virtus haec secundum quam aliquid dicitur esse in actu virtuali et posse se reducere ad actum formalem, vel est causa sufficiens et adaequata perfectionis ad quam movet, vel est per se solam inadaequata. Sed nequit esse causa sufficiens et adaequata : actus enim virtualis

inferior est actu formali in uno eodemque perfectionis genere, nunquam autem id quod est causa adaequata alterius potest esse eo inferius. Erit ergo causa inadaequata, indigens scilicet influxu superioris causae ad movendum. Sed tunc et ipsa dicenda est moveri ad movendum. Ergo movens quod sit in actu virtuali nequit esse movens immobile ; et sic supponere quod in aliquo seipsum movente pars movens, quae sit in actu virtuali, moveat non mota, est supponere aliquid repugnans. (Cf. S. TH., *Contra Gent.*, l. 1. c. 13 ; FERRARIENS., *ibid.*).

II. *Probatur minor quoad 2^am^ partem,* scilicet ostenditur non esse procedendum in infinitum in moventibus et motis. — Sane, si in moventibus et motis ordinatis procederetur in infinitum, nullum daretur primum movens, ut patet. Atqui si in tali serie primum movens non datur, necesse est etiam moventia secundaria non dari : moventia enim secundaria non alio pacto movent nisi quatenus substant actuali influxui superiorum moventium ; unde, sublato primo, cum hoc ipso sufferatur principium unde fontaliter procedit motus, nullum iam movens haberi potest sub illo. Ergo processus in infinitum in moventibus et motis repugnat.

Dices 1°. — In moventibus et motis admitti potest circulus, sic quod unum moveatur ab alio, et primum designatum moveatur ab ultimo designato. Sed posito hoc circulo in moventibus et motis, nullum requiritur primum movens, a quo motus incipiat. Ergo saltem hac ratione admitti potest processus in infinitum in moventibus et motis.

Respondeo circulum in moventibus et motis nullo modo posse dari. Nam in tali circulo nullum ex moventibus moveret independenter ab alio, ut supponitur ; nullum igitur haberet ut esset *ex se* principium motus. Aut ergo motus ille nullum haberet principium sui esse, aut haberet principium quod esset extra seriem moventium in circulo. Sed repugnat dari motum sine principio movente. Oportet ergo ut motus ille dicatur habere principium extra numerum moventium circulariter ; et sic circulus in moventibus et motis admitti nequit.

Dices 2°. — Saltem illi qui concedunt absolutam possibilitatem mundi ab aeterno, negare non debent possibilitatem processus in infinitum in moventibus et motis.

Respondeo. — Qui concedunt absolutam possibilitatem mundi ab aeterno, quamvis negare non debeant possibilitatem processus in infinitum in moventibus et motis *per accidens* subordinatis, tenentur tamen et ipsi negare ut omnino absurdam possibilitatem processus in infinitum in moventibus et motis subordinatis *per se*, de quibus nunc agimus, cum sermo sit de moventibus et motis quae necessario subordinantur vi universalissimi principii : quidquid movetur ab alio movetur. Explico.

Dicuntur moventia et mota esse *per se* subordinata, quando unum movet in virtute superioris *actu* moventis, ita scilicet ut secundum non moveat nisi superius *actu* moveat illud ad movendum. Dicuntur autem moventia et mota esse subordinata per *accidens*, quando unumquodque, etsi ab alio per motum receperit suam perfectionem qua movet, tamen movet independenter ab *actuali* influxu prioris moventis : unde per accidens est quod ante tale movens alia moventia praecesserint. — Itaque qui ponunt possibilem mundum ab aeterno, concedere utique consequenter debent possibilitatem infinitae seriei moventium quae per accidens sint subordinata : cum enim in hac serie unumquodque movens actu moveat independenter a priori, nullum inconveniens est si nullum sit primum movens ; at concedere nullatenus possunt seriem infinitam moventium quae sint subordinata per se ; et ratio est quia, ut superius diximus, sublato in tali serie primo movente, nullum movens secundarium movere valet, cum moventia secundaria non moveant nisi in virtute primi moventis, a quo principium habet motus.

26. **Nota.** — Argumentum, ut evidens est, dum concludit existentiam primi alicuius motoris, concludit simul eum esse prorsus immobilem : nam si et ipse aliquo modo moveretur, *ab alio* deberet moveri, cum quidquid movetur moveatur *ab alio* ; et sic non esset primum movens. Attamen, ut obvietur aliquibus difficultatibus quae ex mala interpretatione verborum oriri possunt, notanda est cum S. Thoma differentia quae quoad loquendi rationem intercedit inter Platonem et Aristotelem. Posuit enim Plato primum movens movere seipsum, Aristoteles vero primum movens esse immobile. Sed oppositio non est nisi ex modo loquendi : nomine enim motus significabat Plato omnem operationem ; et secundum hoc asserebat, primum movens movere seipsum, quia seipsum intelligit et vult et amat. Aristoteles vero nomine motus intelligebat transitum de potentia in actum, et secundum hoc aiebat, primum movens esse omnino immobile, quia mutari nequit de potentia in actum. Quare, « nihil differt, ait S. Thomas, devenire ad aliquod primum quod moveat seipsum secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile secundum Aristotelem ». (*Contra Gent.* l. 1. cap. 13 ; cf. etiam 1. p. q. 9. a. 1. ad 1).

Obiectiones.

27. — *Ob.* 1°. — Omne quod ab alio movetur ad movendum, est movens instrumentaliter tantum, et non principaliter. Ergo omnia moventia non immobilia, si haberent ab alio suum motum ad movendum, essent moventia solum instrumentaliter. Atqui dantur plura quae, licet non sint moventia immobilia, tamen movent ut causae principales et non instrumentales tantum. Ergo huiusmodi moventia dici non debent ab alio mota ad movendum ; et sic non est universaliter verum principium « quidquid movetur ab alio movetur ».

Resp. — *D. A.* : est movens instrumentaliter tantum quoad effectum qui respondet primo moventi, et ad quem producendum elevatur instrumentaliter per motum, *C.* ; etiam quoad effectum qui sequitur ex ipsa eius na-

tura, *N.* — *D. 1um C.*: essent moventia solum instrumentaliter quoad effectum qui respondet primo moventi, et ad quem producendum ipsa per motum instrumentaliter ordinantur, *C.*; etiam quoad effectum qui sequitur ex propria eorum natura, *N.* — *D. m. subs.*: dantur plura quae licet non sint moventia immobilia tamen movent ut causae principales quoad effectus qui sequuntur propriam ipsorum naturam, *C.*; quoad effectum qui respondet primo moventi, et ad quem per motum ipsa elevantur, *N.*

Datur nempe in rebus quae fiunt aliquis effectus qui respondet primo moventi tamquam propriae suae causae; et hic effectus est *esse* rerum. At determinationes variae rerum secundum alias et alias species pendent per se a diversis naturis causarum quae sub influxu primi moventis operantur. Quare etsi nullum movens praeter primum comparari possit *ad esse* sicut principalis causa eius; tamen quodlibet secundum movens comparatur ut principalis causa ad praedictas determinationes.

Ob. 2°. — Vivens dicitur id quod habet in seipso principium sui motus, seu quod movet seipsum. Sed quod habet in se principium sui motus non movetur ab alio. Ergo non omne quod movetur movetur ab alio.

Resp. — *C. M.*, ita tamen ut, si de vita Dei loquamur, motum intelligamus latissime acceptum, prouti significat operationem. — *D. m.*: quod habet in se principium adaequatum sui motus, *C.*; quod habet in se principium solummodo proximum sui motus, cuiusmodi est omne vivens creatum, *N.* — *N. C.* — Adverte vero, si de motu minus late dicto seu de mutatione sit sermo, esse aliquid repugnans quod aliquid habeat in se principium *adaequatum* sui motus: quidquid enim quomodocumque movetur, debet moveri ab alio seu sub alterius influxu, ut in thesi demonstratum est.

Ob. 3°. — Quod ab alio movetur non movetur libere. Sed voluntas libere movetur. Ergo voluntas non movetur ab alio.

Resp. — Si movetur ut natura ex se determinata *ad unum*, *C.*; si movetur ut voluntas, seu ut facultas de se indifferens, et quidem *active*, ad plura, *N.* — *C. m.* — *D. C.*: ut natura determinata ad unum, *C.*; ut voluntas seu ut facultas de se indifferens active ad plura, *N.*

Ob. 4°. — Intellectus in actu per speciem intelligibilem impressam producit et recipit speciem expressam. Sed prout recipit movetur; prout producit movet. Ergo idem intellectus est movens et motus, seu movet seipsum.

Resp. — *D. M.*: ita tamen quod secundum partem in actu producat, et secundum partem in potentia recipiat, *C.*; ita quod secundum eamdem partem producat et recipiat, *N.* — *C. m.* — *D. C.*: secundum diversas partes, *C.*; secundum unum et idem, *N.* — Partem vero moventem et ipsam ab alio moveri, constat ex dictis in probatione thesis.

Ob. 5° *instando*. — Intellectus, sicuti etiam voluntas, cuius potissimum est movere seipsam, non habent partes. Ergo nequeunt se movere secundum diversas partes.

Resp. — *D. A.*: non habent partes quantitativas, *C.*; non habent partes virtutis, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Nihil dat quod non habet; ideoque quod alteri dat motum debet et ipsum habere motum seu moveri. Sed quidquid movetur ab alio movetur. Ergo inevitabilis est processus in infinitum in moventibus et motis; et sic nullum datur primum movens.

Resp. — *D. 1am p. M.*: nihil dat quod neque formaliter neque eminenter habet, *C.*; nihil dat quod non habet formaliter, *Subd.*: nisi habeat eminenter, *C.*; si habet eminenter, *N.* — *D. 2am p. M.*: quod alteri dat motum debet habere, formaliter vel eminenter, quidquid perfectionis alteri tribuit per motum, *C.*; debet habere ipsum motum formaliter, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Assertio 6ª.

Ex ordine causarum efficientium per se subordinatarum colligitur existentia Dei sub ratione primae causae quae ab alia non pendet in causando.

28. **Praenotanda.** — Viam ad praesentem probationem sternit factum patentissimum atque non minus quam rerum mutationes quotidianae experientiae substans, factum dico tot causarum quae inter se ita connectuntur in causando, ut una non agat nisi sub influxu alterius. Sic, ex gr., planta non generat nisi sub influxu terrae, nec terra potest influxum suum exercere nisi dependenter a solis actione. — Ut melius autem huius probationis vis percipiatur, haec notentur.

I. Necesse non est ad valorem argumenti ut statim et immediate ostendatur, unicam debere esse causam quae ab aliis non dependeat: hoc enim ex professo demonstrabitur suo loco. Nunc igitur sufficiet evincere existentiam alicuius causae efficientis quae in causando nullo modo ab alia causa efficienti dependeat: hoc enim iam est aliquid quod soli Deo convenit, et proinde efficaciter eius existentiam probat.

II. Ordinatio causarum, sicuti moventium et mobilium de quibus locuti sumus in thesi praecedenti, dupliciter considerari potest. Quaedam enim causae ordinantur *per se*, quaedam ordinantur *per accidens*. — Dicuntur causae esse ordinatae *per se*, quando plura agentia diversi generis vel speciei *simul et actualiter* in unum communem effectum influunt, ita ut efficientia causae quae proxima est effectui pendeat ab actuali efficientia prioris causae, et haec ab efficientia actuali alterius causae superioris, et ita porro; sicut in exemplo nuper allato plantae quae non producit fructum nisi sub influxu terrae, quae rursus in causando a solis actuali influxu dependet etc., satis apparet. Dicuntur vero causae esse ordinatae *per accidens*, quando aliquid producitur ab agente eiusdem speciei, quod pariter ab alio agente eiusdem speciei productum est et sic deinceps, quin omnia agentia simul et actualiter influant in ultimum effectum; sicuti patet in generatione alicuius animalis, cuius genitor ab alio eiusdem speciei animali generatus est, et hoc iterum ab alio etc. Tunc enim per accidens est quoad ultimum animal, quod genitor eius ab alio animali generatus fuerit, et hoc ab alio etc.; etiamsi enim haec alia animalia non praecessissent, ultimum tamen animal adhuc generari potuisset posita actione generativa animalis proxime praecedentis. (Cf. Toletum, *in 1ᵃᵐ p.* q. 1. a. 3. notand. 1).

III. Aristoteles putavit esse possibile procedere in infinitum in causis univocis, scilicet in causis eiusdem speciei, quae *per*

accidens se habent respectu ultimi effectus ; attamen impossibilem definivit processum in infinitum in causis analogis, seu diversi generis, quae *per se* ad esse alicuius effectus sint requisitae ; unde statuit necessitatem primae causae analogae, a qua per se pendeat omnis causalitas agentium univocorum quae per accidens etiam in infinitum ordinentur ad esse ultimi effectus. S. Thomas vero opinatus est, non posse proprie demonstrari intrinsecam repugnantiam processus in infinitum in causis per accidens ordinatis. — Sed de hoc alibi quaestio agitatur ; nunc, ad praesentem demonstrationem quod attinet, cautius cum ipso angelico Doctore consideramus tantum causarum ordinationem *per se*. Hinc enim iam evidenter deducitur existentia Dei, praescindendo a subtiliori quaestione an processus in infinitum in causis per accidens ordinatis sit necne possibilis : sive enim sint possibiles sive non sint possibiles causae quae per accidens multiplicentur in infinitum, (ita tamen quod nunquam habeatur multitudo infinita actu simul existens), semper necesse est aliquam primam causam ponere, a qua dependeant causae quae per se subordinantur.

29. **Probatur thesis.** — Invenimus in rebus sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, quae in effectum aliquem communem concurrunt ; ita scilicet ut causalitas proximae causae dependeat ab actuali efficientia causae prioris, huius autem causalitas ab efficientia alterius agentis superioris, et sic porro. Atqui impossibilis est processus in infinitum in causis efficientibus per se subordinatis : secus enim non daretur in illa serie aliqua prima causa per se sufficiens atque independens, a qua omnes causae mediae repetere possent actuale exercitium propriae efficientiae ; unde hae non possent agere, neque proinde ultimum effectum producere. Ergo in serie causarum efficientium per se subordinatarum admitti necessario debet aliqua causa prima quae in causando ab alia non dependeat ; et hanc dicimus Deum.

Ad minoris declarationem notamus, esse de ratione omnis causae mediae ut sic, si agitur de serie ordinata per se, ut non sit principium sufficiens productionis effectus. Quare, quantumcumque causae mediae multiplicentur, nunquam ab iisdem removebitur necessitas dependentiae ab aliqua causa prima, per quam causalitas singularum compleatur : nimirum, cum causa media non agat nisi dependenter a causa superiori, et haec iterum, (nisi sit prima) agere nequeat sine actione prioris causae influentis, et sic porro ; omnis causalitas talium causarum conditionata dici debet ; nempe eo solummodo pacto habetur, si sit causa prima independens, a qua causae secundae in ratione principii actualiter agentis compleantur. Atqui, si procedatur in infinitum in causis efficientibus, nulla erit prima causa efficiens, ut patet. Ergo in tali casu

neque causalitas causarum mediarum et proximae, neque per consequens effectus ultimus haberentur. Impossibile est igitur in causis efficientibus per se subordinatis procedi in infinitum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 2. a. 3).

30. Ceterum possumus in hac argumentatione incipere etiam ex consideratione causarum subordinatarum per accidens, (quae quidem causarum subordinatio magis est sensu manifesta), dummodo argumenti vis in repugnantia processus infiniti in causis per se ordinatis et in necessitate alicuius primae causae analogae collocetur. Audiatur Billot (*De Deo uno*, pag. 52) : « Inveniuntur aliquae res huius mundi manifestissime causatae, puta hic homo, haec gallina, haec planta, et sic de aliis : quae cum ante aliquod tempus nondum existerent nunc sunt. Inveniuntur etiam singula processisse a determinatis causis : homo ab alio homine, gallina ab alia gallina, planta ab alia planta, atque ita porro. Impossibile est autem ut habeatur ratio sufficiens existentiae huius hominis, puta Socratis, (et idem est de ceteris rebus) in immediata causa univoca a qua est ortus, scilicet in patre et matre quorum est filius, quandoquidem et isti manifestissime ab aliis hominibus sunt causati. Sed nec in quacumque serie ascendente progenitorum eiusdem speciei. Nam series ista ponitur vel finita vel infinita. Si finita, ergo fuit aliquis primus homo non generatus ab homine, sed in tempore causatus ab aliquo qui homo non erat. Si infinita, adhuc deest ratio sufficiens exsistentiae Socratis ; quia series infinita genitorum eiusdem naturae est series subordinatorum per accidens, locum tenens unius causae insufficientis, scilicet unius numero hominis, qui ex aliqua speciali causa semper ab aeterno usque nunc permansisset. — Necesse igitur est, rationem sufficientem existentiae hominum qui nunc sunt, haberi per causam non univocam, extra seriem hominum generantium existentem, quae eminentiori modo perfectionem humanae naturae contineat, quae etiam ab alio causata non fuerit, quia *in subordinatis per se repugnat evidenter processus in infinitum* ».

Obiectiones.

31. — *Ob.* 1°. — Quaedam vere esse possunt sibi invicem causae. Sed tunc haberi potest circulus in causis etiam per se subordinatis, quin aliqua sit prima quae ab alia non dependeat in causando. Ergo ex ordine causarum quae per se subordinantur non colligitur existentia primae causae independentis.

Resp. — *D. M.* : quaedam possunt esse sibi invicem causae in diverso genere causalitatis, dummodo non importent mutuam prioritatem in existendo, *C.* ; in eodem genere causalitatis, *N.* — Sic dicuntur esse sibi invicem causae causa formalis et materialis, itemque causa finalis et causa efficiens : dum enim forma suam formalem causalitatem exercet respectu materiae, illam actuando, materia exhibet suam causalitatem materialem respectu formae, eam sustentando seu recipiendo ; et item dum finis, ut intentus, exercet suam causalitatem finalem in causam efficientem, quatenus haec ex appetitione finis movetur ad agendum, causa efficiens producit secundum physicam entitatem illud quod erat intentum ut finis ; sicut patet in exemplo sanitatis quae, ut intenta, movet finaliter medicum, a quo efficienter ipsa causatur. Attamen numquam duo esse possunt sibi invicem causa in eodem genere causalitatis, posito etiam quod mutua prioritas in existendo per hoc non importetur, ut si dicatur ex. gr. aliquid esse forma suae formae, vel materia suae materiae. Multo minus igitur hoc concedi potest, si talis prio-

ritas mutua importatur, sicuti contingeret in hypothesi duorum, quae se haberent ad invicem ut causam efficientem ; inde enim sequeretur utrumque esse debere antequam sit. — *D. m.* : haberi potest circulus in causis quae sint in diverso genere causatitatis, *C.* ; haberi potest circulus in causis per se subordinatis in ipso genere causae efficientis, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Dato etiam quod effectus ultimus pendeat tandem ab aliqua causa prima in genere causae efficientis, haec autem ab illo in eodem genere non pendeat ; posset tamen prima causa efficiens pendere ab effectu ultimo in alio genere causae, puta causae finalis. Sed tunc perficeretur circulus causarum sin minus in eodem genere causae efficientis, certe in ordine causarum invicem dependentium, et ideo nulla esset causa independens ab alia, seu ens supremum a quo cetera pendent, quale intelligimus Deum iuxta ipsius nominalem definitionem. Ergo ex ordine causarum efficientium, etiam per se subordinatarum, existentia Dei non evincitur.

Resp. — *N. M.* Prima namque causa efficiens, si intimius propria eius notio investigatur, apparet quoque independens a qualibet alia causa cuiusvis generis. Attamen in demonstrationibus divinae existentiae, ut iam supra animadvertimus, non requiritur ut ratio illa sub qua Deus cognoscitur statim ostendatur talis quae soli vero Deo competat. Quare postquam ex ordine causarum per se subordinatarum arguimus existentiam cuiusdam primae causae efficientis, sistere possumus in ea tamquam in Deo cognito sub tali ratione quae revera soli vero Deo convenit, etsi hoc ulterius et explicite demonstrandum suo loco reservetur.

Ob. 3°. — Causa media, in quantum media, non dependet essentialiter a causa prima sed solum a causa priori : hac enim posita, iam habemus causam inter aliam causam et effectum ; in quo consistit ratio causae mediae. — Atqui sublata causa prima per processum infinitum, non tolluntur causae semper priores et priores. Ergo falsum est, sublata causa prima, non extare amplius causas medias nec effectum ultimum : et consequenter falsum est, ex subordinatione causarum ostendi efficaciter existentiam primae causae.

Resp. — *N. M.* Verum si quidem est, inter proximam causam ultimi effectus et causam primam posse intercedere non unicam tantum sed plurimas causas medias, ita ut influxus primae causae in causam ultimam nonnisi mediantibus pluribus prioribus derivetur. At omnes causae quae sunt inter hanc et primam conveniunt in ratione quasi generica causae mediae, quatenus nulla agit independenter a *prima*, sive tandem recipiat immediate influxum eius, sive mediantibus aliis causis mediis inter se et illam. Quare de essentiali ratione causae mediae ut sic est dependentia in causando ab aliqua, quae sit non solum prior sed *prima*.

Ob. 4°. — Tota vis demonstrationis institutae pendet a repugnantia multitudinis actu infinitae. Sed multitudo actu infinita non repugnat, sicut aliqui doctores graves tenuerunt. Ergo instituta demonstratio non valet.

Resp. — *N. M.* Vis enim demonstrationis institutae pendet a repugnantia processus in infinitum in causis efficientibus per se subordinatis, et non a repugnantia infinitae actu multitudinis secundum se consideratae. Etsi enim quis reputaret possibilem multitudinem actu infinitam entium, vel etiam causarum quae ordinentur per accidens ; non tamen ponere deberet possibilitatem multitudinis actu infinitae in causis per se ordinatis, propter rationem allatam in thesis demonstratione. — Adverte tamen, illum qui concedit possibilem processum in infinitum in causis per accidens, non propterea necessario ponere possibilitatem multitudinis infinitae in actu, sed solum multitudinis infinitae in potentia ; nam causae subordinatae per accidens non necessario coexistere debent, cum successive operentur. — *Omitto minorem.* Attamen tenemus cum angelico Doctore multitudinem actu infinitam rerum in se ipsis existentium omnino repugnare, ut alibi demonstratur. — *N. C.*

Ob. 5°. — Quamvis causa media non possit dependere ab infinitis causis

prioribus *successive* seu alia post aliam causantibus, quia infinitum non potest successive pertransiri ; tamen posset dependere ab infinitis causis prioribus *simul et in eodem instanti* causantibus, si posset dari multitudo actu infinita causarum per se subordinatarum. Sed, nisi statuatur repugnantia multitudinis actu infinitae secundum se consideratae, demonstrari nequit, dari non posse causas per se subordinatas in infinitum. Ergo tota vis praecedentis demonstrationis pendet a repugnantia multitudinis actu infinitae. Ergo qui putant non repugnare multitudinem actu infinitam uti nequeunt hac demonstratione ad probandam existentiam Dei.

Resp. — *N. M.* Nam de essentiali ratione causae *per se* subordinatae est quod sit insufficiens principium agendi independenter ab alia quae actu compleat eius sufficientiam. Si autem procederetur in infinitum in huiusmodi causis, nulla ex eis daretur quae esset principium ex seipso sufficiens ad complendam sufficientiam aliarum, quia omnes essentialiter exposcerent compleri per virtutem praecedentis causae. Quare dato etiam quod non repugnaret secundum se infinita in actu multitudo entium, non possent tamen haec ordinari per se ad ultimum communem effectum ; sed oporteret aliquod ex ipsis esse per se ipsum principium agendi quod non subordinetur alteri, et a quo incipiat processus causalis in ordine ad effectum ultimum.

Scholion.

32. Iuverit hîc afferre duo alia argumenta, iam superius n. 30 indicata, quibus eleganter existentia Dei evincitur sub ratione primae causae.

Propositio 1ª. — *Deum esse ostenditur sub ratione primae causae analogae, quae nihil habeat univoce commune cum aliis quae quovis modo subsistunt.*

Praenotiones. — I. Causa efficiens potest esse vel causa *fiendi* vel causa *essendi* ; haec autem dispescitur in causam *essendi simpliciter* et causam *essendi solum secundum quid.*

Causa *fiendi* dicitur illa a qua effectus pendet secundum *fieri tantum*, quae ideo respicit *esse* effectus solum mediante *fieri* ipsius ; ita nempe ut *fieri* sit id quod proprie et per se cadit sub eius causalitate, *esse* vero effectus, quod consequitur ad fieri, nonnisi mediate et quasi per consequens ac secundario ab eadem attingatur : unde cessante influentia seu causalitate talis causae cessat quidem *fieri* effectus, sed *esse* eius perseverat, cum tamen universaliter sit verum, ad cessationem causalitatis causae cessare etiam proprium effectum ipsius. Exemplum habes in sculptore, cuius actione intermissa, cessat fieri statuae, et tamen haec perseverat in esse, quia sculptor non est causa statuae nisi secundum fieri.

Causa *essendi* dicitur illa a qua effectus pendet secundum *esse* ; ita nempe ut *esse* effectus proprie sit id quod respicitur a causa et quod per se ab eius causalitate pendet : unde cessante influentia talis causae, etiam *esse* effectus cessat. — Porro est distinguendum duplex esse : aliud est *esse simpliciter* per quod aliquid intelligitur primo esse ens ; aliud autem est *esse secundum quid* per quod aliquid intelligitur esse tale vel tale secundum aliquod praedicatum accidentale, puta secundum aliquam qualitatem. Hinc duplex distinguitur causa essendi, ut dictum est. Causa *essendi simpliciter* est ea a qua effectus dependet secundum esse simpliciter : quare sublata eius influentia, res in nihilum totaliter redigitur. Causa *essendi secundum quid* est ea a qua effectus pendet quoad esse secundum quid, scilicet in quantum est ens tale vel tale accidentaliter : unde ad subtractionem talis causae cessat ens esse naturaliter tale vel tale quale erat ex influentia ipsius. Exemplum praebet corpus illuminatum quod desinit esse lucidum, si subtrahitur influxus corporis illuminantis.

II. Causa semper debet esse nobilior proprio effectu suo, si hic secundum totam suam rationem talem vel talem ab illa ut effectus dependet. Nam oportet ut in causa non solum praecontineatur tota perfectio quae est de ratione talis effectus, sed insuper sit gradus perfectionis superior secundum quem habeat causa ut comparetur ad talem rationem tamquam eius principium. Hinc quando causa et effectus univoce conveniunt in aliqua ratione, sicut ex. gr. planta generans et planta genita, causa non potest haberi ut causa talis effectus secundum illam praecise rationem quae est eis univoce communis; sed erit solum *causa fiendi* alicuius individui secundum talem rationem. Scilicet causa *univoca* proprie non est causa nisi quod aliquid perveniat ad consequendam formam quae specie convenit cum forma propria, non vero est causa *essendi* illius secundum illam formam. — Causa ergo quae comparetur ad aliquid sicut propria causa *essendi*, erit semper causa *analoga* saltem secundum rationem specificam. Quod si agatur de causa *essendi* non solum secundum quid sed *simpliciter*, omni modo *analoga* erit dicenda [1]).

III. Cur autem causa essendi non possit esse univoca cum suo effectu secundum illam rationem quae cadit sub eius causalitate, inde etiam patet, quod secus deberet dici causa suîpsius. Nam ratio illa communis oportet ut in omnibus eam participantibus sit per causalitatem illius causae quae est principium effectivum illius rationis ut sic, et non solum principium fiendi novi individui secundum illam rationem. Si ergo causa talis rationis esset unum ex individuis quae eam participant, hoc individuum haberet in se ut participatam seu causatam illam eamdem rationem, cuius ipsum supponitur causa non solum fiendi in alio, sed essendi ut sic: scilicet esset causa etiam suîpsius. — Cum ergo hoc sit impossibile, relinquitur, quod quandocumque invenimus plura quae univoce possident aliquam communem rationem, nullum ex illis potest esse causa alterius secundum illam eamdem rationem, sed omnia reduci debent ad causam quae sit supra totam rationem ab illis communiter participatam.

Probatio. — Sane omnia quaecumque habent subsistere secundum aliquam rationem univoce communem, reduci debent sicut in causam in aliquam naturam analogam, supra totum ordinem illius rationis quae univoce participatur a pluribus: hoc constat ex praenotatis. Atqui omnia quaecumque subsistunt in rebus conveniunt in quadam ratione univoce communi, quae est ratio substantiae, scilicet entis cui competit per se esse. Oportet ergo ut omnia quaecumque subsistunt reducantur sicut in causam in aliquod ens supremum, quod sit illorum causa secundum ipsam rationem substantiae. Ipsum vero habebit subsistere singulari et eminentissimo quodam modo qui sit prorsus incommunicabilis alteri: secus enim non esset causa omnium quae dicto modo subsistunt, sed et ipsum conveniret cum aliis in univoca ratione substantiae, et sic reduci cum aliis deberet in aliquam superiorem causam analogam. Porro hoc ens singulari modo subsistens et causam ipsius rationis substantiae in omnibus quae subsistunt vocamus Deum.

33. **Propositio 2ª.** — *Probatur existentia Dei sub ratione causae universalissimae, ad quam reduci debet effectus communissimus qui est esse rerum.*

Probatio. — Ratio quaelibet universalis numquam pendere potest ut effectus ab aliquo particulari intra ipsam, quod scilicet participet de ipsa

---

[1]) Causa essendi secundum quid, ut facile intelligitur, poterit convenire cum suo effectu in ratione generica, puta in ratione corporis; specifice tamen ab effectu differre eam semper necesse est: siquidem perfectio accidentalis quae causatur in effectu, eminentius in causa contineri debet; hoc autem esse non potest nisi quatenus ei inest non mere accidentaliter, sed saltem ut proprietas essentialis; hoc vero iam importat differentiam in specie.

tali ratione; secus deberet esse causa suîpsius. Sed neque pendere potest ab aliquo quod sit in alia ratione inferiori, ut patet: secus effectus superaret causam. Si itaque universalis aliqua ratio est procedens sicut effectus, necesse est quod procedat a causa superiori, quae nempe excedat totam habitudinem rationis illius, et ita sit causa universalior prae omnibus particularibus quae in illa ratione continentur. Unde dicitur, universaliores effectus esse reducendos in universaliores et priores causas. Porro inter omnes effectus universalissimum est *esse*. Oportet igitur quod sit effectus cuiusdam primae et universalissimae causae, quae sit extra ordinem omnium, quorum esse est ab alio. Talis autem causa est Deus. (Cf. S. Th., 1. p. q. 45. a. 5; *De Pot.* q. 7. a. 2).

Paulo aliter sic potest institui argumentum. Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini; nam quod causam non habet primum et immediatum est, unde necesse est quod sit per se, et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum: quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit; sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum, de quo praedicatur, sed est eidem convertibile. Ergo impossibile quoque est, aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse causam alterius, vel quod aliquod tertium sit causa utrique. — Atqui *esse* dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur quod *esse* omnibus conveniat secundum quod ipsa sunt; sed, uno excepto, omnibus conveniet per causam. Ergo inter omnia de quibus potest dici esse, existit unum cui *esse* convenit secundum quod ipsum, quodque est causa essendi ceteris quae sunt; et hoc dicimus Deum. (Cf. S. Th., *Contr. Gent.*, 1. 2. c. 15; *De Pot.* q. 3. a. 5).

Assertio 7ª.

Deum esse ostenditur ratione sumpta ex contingenti et necessario.

34. **Praenotanda.** — *Contingens* sumitur hic non in latiori acceptione, quo sensu omnia quae non sint absolute in se necessaria, seu quae non habeant esse vi suae essentiae, contingentia dicuntur; sed sensu strictiori, pro eo nempe quod habet naturalem potentiam ad non esse, quodque proinde incipit esse per generationem et desinit esse per corruptionem. — Contingenti igitur in hac strictiori acceptione sumpto opponitur tamquam *necessarium* omne ens non habens naturalem potentiam ad non esse, seu exigens ex natura esse perpetuo. Hoc autem dividitur in illud quod habet aliunde causam suae necessitatis, et illud quod a seipso hanc necessitatem habet.

Existentia Dei evinci facile posset etiam argumentando immediate a contingenti late accepto. Quia tamen consideratio entis stricte contingentis, seu generabilis et corruptibilis, est magis obvia, utpote quae exurgit ex facto sensibili plane quotidiano et evidentissimo tot rerum quae incipiunt aut desinunt esse, ideo efficacior est probatio si ex huiusmodi contingentibus ad argumentandum primo proceditur; et hoc modo procedit haec demon-

stratio apud S. Doctorem in *Summa Theologica*; in qua, ad demonstrandam divinam existentiam, ex facto omnino manifesto Angelicus constanter initium sumit.

Iuverit etiam discrimen notare inter hanc et praecedentes vias. — Nempe in primo argumento res considerabantur prouti subsunt continuis mutationibus; in secundo prouti in causando inter se ita colligantur ut una dependeat ab alia; in hoc autem considerantur quantum ad ipsam earum essentiam, quatenus scilicet manifestissime se praebent tales, ut ab alio in essendo dependere dicendae sint.

35. **Probatur thesis.** — Invenimus in rebus quaedam quae incipiunt esse per generationem et cessant esse per corruptionem. Atqui impossibile est omnia esse talia: sic enim nullum ex entibus semper fuisset, sed quodlibet quandoque non fuisset; si autem ponitur quodlibet ens quandoque non fuisse, dicendum est, olim nihil fuisse in rebus et proinde etiam nunc nihil esse, cum omne quod incipit esse habeat esse ab alio. Non ergo omnia entia inceperunt esse per generationem, sed poni debet aliquid quod ingenerabiliter et incorruptibiliter habeat esse. — Hoc autem vel habet aliunde causam sui esse, vel non habet. At non est possibile procedere in infinitum in his quae habent causam sui esse, sicuti nec in causis efficientibus per se subordinatis, ut dictum est. Ergo est admittendum aliquod ens quod per se semper fuerit in esse, et quod sit causa essendi ceteris quae inceperunt esse per generationem vel quae causam sui esse habent. Et hoc dicimus Deum. (S. Th., 1. p. q. 2. a. 3).

In hac demonstratione omnia plane perspicua dicenda sunt, si impossibilis retineatur series infinita entium successivorum quae per accidens subordinentur; vel si ex legibus physicis, quibus mundus regitur, supponatur demonstratum scientifice, eum incepisse: hoc enim posito, patet, admittendum esse extra seriem eorum quae inceperunt esse per generationem aliquod ens quod non inceperit esse: nam, secus, primum seriei (quod necessario poni debet, si non datur series infinita) dicendum esset incepisse sine ulla causa sui vel sibi ipsum dedisse *esse* antequam esset [1]). — At

---

[1]) « Quantunque S. Tommaso (ait P. Mattiussi *in lib. cit.*, p. 69) non reputasse d'aver sufficienti prove fuor della fede, che fosse erronea la sentenza d'Aristotele, affermante il mondo e il moto esistenti *ab aeterno*, mentre non si sapeva che l'azione dei globi celesti è soggetta alle leggi dei corpi a noi vicini e che il sole va perdendo l'energia da esso irradiata; pur non è dubbio che l'Angelico stesso avrebbe accolto con plauso la notizia dedotta dai nuovi studî, che il movimento mondiale ha finita durazione ed ebbe certo un principio. Lo dimostrano le parole che scrisse: *Via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione novitatis mundi; non autem sic*

si series infinita in subordinatis per accidens dicatur cum S. Thoma non repugnare, tunc videtur aliquam difficultatem pati illatio illa, in qua praecipua vis argumenti fundatur, nempe : *si quodlibet ens aliquando non fuit, olim nihil fuit.* Posset enim quis oggerere, non valere illationem a singulis ad totam collectionem, cum *ab aeterno* potuerit esse successiva entium series, quorum tamen unumquodque aliquando non fuerit.

Attamen respondetur, valere consequentiam etiam posita non repugnantia processus in infinitum entium successivorum. Et ratio est, quia etiam in tali hypothesi esset assignandum ens a quo demum unumquodque componens talem seriem (quae supponitur infinita) repeteret rationem sufficientem sui esse. Hoc autem non posset inveniri in ipsa serie talium contingentium, seu generabilium et corruptibilium, quae evidenter habent esse causatum, propter rationes in scholio proxime superiori declaratas.

Est qui putat, illationis legitimitatem sic etiam posse declarari. — Generabilia et corruptibilia, cum non sint ex nihilo subiecti, supponunt aliquod subiectum quod mutationibus substantialibus, i. e. generationibus et corruptionibus, substernatur ; hoc autem suo modo ingenerabile et incorruptibile ac proinde necessarium dicendum est. Ergo non alio pacto admitti potest series infinita generabilium et incorruptibilium, nisi quatenus supponitur semper fuisse aliquid ingenerabile et incorruptibile, sine quo eorum existentia intelligi non posset. Porro hoc necessarium (quod nos quidem, iuxta veram doctrinam, dicimus esse materiam primam ; alii vero, falsis systematis addicti, forte dicent esse vel atomos, vel materiam brutam, vel aliquid aliud huiusmodi, rerum evolutioni substans) est illud de quo, secundum praesens S. Thomae argumentum, quaeritur utrum habeat causam suae necessitatis an non. — Sed, quidquid sit de hac explicatione, expositio argumenti supra allata omnino efficax evidenter apparet.

36. Haec igitur videtur esse propria expositio argumenti quod habet S. Thomas, 1. p. q. 2. a. 3. Ex qua expositione manifestum remanet, quomodo ex illis verbis *quod possibile est non esse quandoque non est* nihil erui potest, quo inducatur Angelicus Doctor ut contradicens his, quae ipse non multo post scribit 1. p. q. 46. a. 2. Non enim significare vult « quidquid non est ens per se necessarium debuit quandoque non esse », sed « quidquid includit *potentiam* per quam transit de non esse ad esse, et de esse ad non esse, scilicet id quod incipit et desinit per generationem et corruptionem, quandoque non est ».

Ceterum idem argumentum divinae existentiae, ductum ex possibili et necessario, sic paulo aliter effertur ab eodem S. Thoma, *Contra Gent.*, l. 1. c. 15 : « Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse,

---

ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita minus videtur manifestum quoa Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum ; quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse. (*Contra Gent.*, l. 1. c. 13) ».

causam habet: quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum ut supra probatum est. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium, vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per se ipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium ».

Obiectiones.

37. — *Ob.* 1°. — Effectus omnis non requirit nisi causam sibi proportionatam. Atqui causa proportionata contingentis potest esse aliud contingens. Ergo per entia contingentia non demonstratur existentia entis necessarii.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: causa proportionata totius entis contingentis potest esse aliud contingens, *N.*; alicuius *Subd.*: causa adaequata et unica, *N.*; inadaequata et dependens iterum *Subd.*: in hypothesi quod existat, *C.*; si nondum existit, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Contingentis conceptus iam supponit conceptum entis necessarii. Ergo ens contingens non est aptum medium ad demonstrandam existentiam entis necessarii.

Resp. — *D. A.*: si consideratur formaliter et explicite prout importat relationem ad ens necessarium, *C.*; si consideratur materialiter et sub mera ratione contingentis, scilicet indifferentis ad esse et non esse, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Per ea quae necessaria non sunt nequit demonstrari id quod est necessarium. Sed entia contingentia non sunt necessaria. Ergo per entia contingentia nequit demonstrari existentia entis necessarii.

Resp. — *D. M.*: si non habent necessariam connexionem cum ente necessario, *C.*; si habent *Subd.*: nequit ens necessarium per ea demonstrari tamquam per eius causas necessarias in essendo, *C.*; tamquam per causas in cognoscendo, *N.* — *Cdm.*: et tamen, si sunt, habent necessariam connexionem cum ente necessario, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. *instando.* — Si existentia entis contingentis esset necessario connexa cum ente necessario, ens contingens esset necessarium. Sed hoc est absurdum. Ergo existentia entis contingentis dici non debet necessario connexa cum ente necessario, nec proinde huius existentiam probare.

Resp. — *D. M.*: si connexio esset absolute ex parte entis necessarii, quasi hoc esse nequeat sine contingenti, *C.*; si est ex parte solius entis contingentis, quod dari nequit sine ente necessario, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Non potest ex affirmatione alicuius deduci nisi id quod in ea continetur. Atqui in affirmatione contingentis non continetur existentia entis necessarii. Ergo ex affirmatione contingentis non potest deduci existentia entis necessarii.

Resp. — *D. M.*: non potest deduci nisi id quod in ea continetur vel immediate vel mediate, *C.*; nisi id quod in ea continetur immediate, *N.* — *Cdm.*: non continetur immediate et formaliter ut affirmatio particularis in affirmatione universalis, vel ut affirmatio rationis genericae in affirmatione rationis specificae, *C.*; non continetur mediate, seu virtualiter, ut affirmatio praesupposita in affirmatione praesupponentis, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — A singulis ad totum, seu a sensu distributivo ad collectivum, non valet illatio. Ergo etsi singula entia finita sint contingentia, tamen tota collectio eorum poterit esse necessaria. Sed tunc ex rebus contingentibus non recte concluditur existentia alicuius entis necessarii extra seriem

finitorum. Ergo ex entibus contingentibus non colligitur existentia Dei sub ratione entis necessarii.

Resp. — *D. A.*: si agitur de praedicatis quantitativis, vel de iis quae quomodocumque non conveniunt nisi vel solis singulis in quantum sunt singula, vel soli collectioni ut collectio est, *C.*; si agitur de praedicatis essentialibus quae rebus conveniunt secundum se, *N.* — *N. 1am C.*; nam contingentia est modus essentialis, qui respicit rem *secundum se.* — *C. m. subs.* — *N. 2am C.*

Ob. 7° *instando.* — Esse producibile est praedicatum essentiale omnibus creaturis possibilibus. Atqui tamen non valet haec consequentia: « quaevis creatura possibilis est producibilis; ergo tota collectio possibilium creaturarum est producibilis ». Ergo a pari non valet illatio a singulis contingentibus ad totam collectionem.

Resp. — *D. M.*: est essentiale cuilibet possibili quod sit producibile ut pars collectionis finitae, *C.*; ut pars collectionis infinitae *Subd.*: infinitae in potentia, ita scilicet ut nunquam sit tota in actu a parte rei, *C.*; *infinitae in actu, N.*; hoc enim repugnat. — *C. m.* — *N. C.* — Nam contingentia, ut diximus, respicit rem omnino independenter ab hoc quod sit vel non sit pars alicuius collectionis; quod dici nequit de producibilitate.

Assertio 8ª.

Ex gradibus diversis perfectionum quae in rebus inveniuntur colligitur existentia Dei sub ratione primi entis quod est maxime tale et est causa ceterorum.

38. **Praenotanda.** — Etiam haec quarta via ad Dei existentiam evincendam, non secus ac praecedentes, ex facto sumitur quod nullius experientiam fugit, cum omnibus prae oculis continuo obversentur res quae evidenter secundum magis et minus in perfectione diversificantur [1]).

Hac potissimum demonstratione usus est, inter antiquos, Plato, cuius tamen argumentandi ratio nititur falsa doctrina de realismo seu subsistentia universalium.

---

[1]) « Si le spectacle de la mobilité perpétuelle et de la contingence des êtres évoluant sur la scène du monde frappe si vivement l'homme qui observe et réfléchit; ..... les divers degrés de cette participation qu'il remarque dans le série ascendante de l'échelle des êtres, sont pour lui une nouvelle preuve qu'il y a, quelque part, une plénitude d'être, ou un Être parfait, d'où tous ces êtres secondaires découlent comme de leur source unique. — Le fait de cette gradation ascendante, qui relie le minéral au végétale, le végétal à l'animal, l'animal à l'homme, et qui subordonne entre elles toutes les espèces d'un même règne, est trop connu pour que nous ayons besoin d'y insister ..... Mais, si nous pouvons monter ainsi de degré en degré, depuis les frontières du néant, jusqu'à la perfection humaine, en voyant grandir à chaque pas la vérité, la force, la richesse et la beauté de l'être, une question se pose fatalement à notre esprit. Arrivés au sommet visible de cette perfection, nous nous demandons si l'homme en est vraiment le dernier terme, ou si elle se prolonge encore plus haut et plus loin, jusqu'au parfait suprême? ». (Farges, *L'idée de Dieu* etc., ed. 5ª, pag. 117 et seqq.).

Ex patribus S. Augustinus, ut notum est, eadem non parum est delectatus. En, ex gr. quomodo S. Doctor, in l. 8 *de Trinitate* cap. 3, concludit hanc argumentationem. « Quum itaque audis bonum hoc et bonum illud (quae possunt alias dici etiam non bona), si potueris sine illis, quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum, cuius participatione bona sunt, (simul enim et ipsum intelligis, quum audis hoc aut illud bonum), — si ergo potueris illis detractis per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum ».

Etiam S. Anselmus hanc demonstrationem fuse exposuit. Ex. gr. in *Monologio* c. 1 scribit: « Quum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia quaecumque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur, per aliquid dicantur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligatur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur » [1]).

39. **Probatur thesis.** — Invenimus in rebus naturas alias aliis nobiliores: nam ex. gr. vivens praestat non viventi, et animal plantae, et homo animali irrationali. Et quia natura secundum quod denominatur ab esse vocatur ens, ideo dici potest inveniri in rebus magis ac minus entia, idest magis ac minus habentia de natura essendi. Quoniam vero eo modo quo aliquid est ens comparatur ad intellectum ut intelligibile seu verum, et ad appetitum sicut appetibile seu bonum, ideo dicimus esse res alias aliis magis veras et bonas. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod est maxime tale. Est igitur in rebus admittendum aliquid quod est nobilissimum, et verissimum, et optimum, et maxime ens. — Quod autem dicitur maxime in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa τοῦ esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

Duo principia contenta in 1ª et 2ª *minori*, a quibus argumentum suam efficaciam repetit, quaeque per modum unius sic possunt enunciari: « magis et minus dicitur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod est maxime tale et est causa ceterorum », simul probantur sequenti modo.

---

[1]) Aristoteles probationem hanc explicite non evolvit. Attamen implicite eam innuit, principium in tota metaphysica solemne defendens: « actus est tempore vel natura prius potentia; perfectum est prius imperfecto »; in quo fundatur, ut vidimus, etiam illud aliud principium: quidquid movetur ab alio movetur. — Huc etiam faciunt quae refert Simplicius (*De coelo*, schol. in *Arist.*, pag. 487. a. 6), Aristotelem in libris nunc deperditis dixisse: « Generatim, in quibus est aliquid melius, in his est aliquid etiam optimum. Quoniam igitur est in entibus aliud alio melius, est proinde aliquid etiam optimum, quod quidem erit ipsum divinum ».

Eorum quae inter se comparantur secundum magis et minus in aliqua ratione quam singula limitate possident, nullum censendum est habere illam ipsam perfectionem tamquam propriam essentiam. Nam illud, cui talis perfectio sic competeret, necessario haberet totam plenitudinem ipsius : sicut si alicuius essentia esset *vita* ut sic (et non solummodo aliqua participatio *determinata* vitae), nihil ei deesse posset de ratione vitae, sed imo in se uno haberet quidquid limitate in aliis de ratione vitae inveniri posset. Porro si nullum ex illis est per essentiam talis perfectio, omnia illam habere per participationem necesse est : quod enim non inest alicui sola vi essentiae ipsius, inest ei ut causatum ab alio. — At si ea quae limitate possident secundum magis et minus aliquam perfectionem habent illam per participationem, hoc erit per receptionem ab alio ; et quia non est ire in infinitum in his quae participant, oportet ut dictam perfectionem habeant tandem ab uno, cui per essentiam competat ipsa illa perfectio, quodque contineat quidquid in aliis de ratione talis perfectionis participative invenitur. Iamvero hoc est illud quod dicitur maximum in ordine talis perfectionis et causa ceterorum secundum rationem talis perfectionis.

Audiatur S. Thomas : « Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit ; sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter pendet ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa ». (*Contra Gent.*, l. 2. cap. 15).

40. Ut autem melius appareat rectus sensus principii cui innititur haec probatio, simulque aliquibus difficultatibus obvietur quae circa eiusdem applicationem occurrere possunt, proderit haec notare cum Billot. « 1°. *Maxime tale* non accipitur, ut constat, in linea earum rationum quae magis et minus non suscipiunt (cuiusmodi sunt rationes singularum specierum constitutivae) . . . — 2°. *Maxime tale* non sumitur etiam pro eo quod est respective duntaxat summum in perfectione accidentali unius speciei entium ; non enim sensus est, quod qui est maxime sapiens inter homines sit causa omnis sapientiae in hominibus ; sed accipitur maxime tale pro eo quod est absolute et simpliciter summum in aliqua linea perfectionis. — 3°. *Maxime tale* in aliqua linea perfectionis suscipientis gradus, intelligi debet de maxime tali, vel formaliter, vel solum eminenter : formaliter quidem, si de perfectione simplici sermo sit ; eminenter vero, si de perfectione mixta, cuius summum formaliter non datur . . . . . ». (Billot, *De Deo uno*, pag. 58) [1].

[1]) Quid veniat sub nomine perfectionis simplicis et mixtae explicabitur inferius, ubi de perfectionibus Dei erit sermo.

luverit etiam aliqua prae oculis habere ex Kleutgen, qui egregie de hac re tractat in suo opere quod inscribitur *Antiqua philosophia*. « A concepire rettamente quella pruova, fa mestieri cominciare dallo stabilire bene i gradi di perfezione, dei quali in quella è parola. Essi sono primieramente quei gradi dell' *essere*, della *vita*, della *conoscenza*, secondo i quali le specie delle cose si distinguono fra loro, e sono le une alle altre subordinate. Anche gli individui delle singole specie possono venire tra loro paragonati, secondo la loro maggiore o minore perfezione ; e quindi il più perfetto uomo col meno ; ma in questo caso ciò, che in uno si trova più ed in un altro meno, è una qualche loro proprietà (idest aliquod accidens) : non appartiene alla loro natura (intellige *rationi specificae hominis*, quae in indivisibili consistit). Un uomo non è più uomo di un altro quantunque possa essere più sapiente, più virtuoso, più coraggioso, ecc. ; e solo intanto potremmo dire che è *più uomo*, in quanto per uomo non intendessimo la natura umana, ma l' ideale dell' umana perfezione. Ora a questo ideale l' uomo si accosta col sempre più procacciarsi alcune di quelle proprietà, che non appartengono alla sua natura, e le quali, appunto per questo, sono non proprie dell' uomo, ma comuni ad altri. Perciocchè dunque la perfezione, i cui gradi in quella prova si consideravano, dev' essere abbracciata nella sua totale pienezza, si dovrà qui paragonare, non l' uomo sapiente con un altro uomo sapiente, ma la maggior sapienza colla minore, ovvero la natura più sapiente con quella che è meno. Il perchè dal principio in questione non segue in nessun modo che il sapientissimo e l' ottimo uomo sia cagione degli altri uomini ; ma segue bensì che la suprema sapienza, e la santità suprema, o vogliam dire il sapientissimo e l' ottimo, deve essere cagione di ogni sapiente e di ogni buono in quanto tali. Ora che la sapienza di nessun uomo non possa essere la suprema, dobbiamo inferirlo, non che da altro, da questo appunto, che nell' uomo la sapienza può essere più o meno grande ». (KLEUTGEN, *La filosofia antica* etc., *Versione dal tedesco*, vol. 5°, p. 495 et seq.),

OBIECTIONES.

41. — *Ob.* 1°. — Si unum contrariorum esset infinitum, totaliter destrueretur aliud. Si ergo existeret summum et infinitum bonum, nullum malum inveniretur. Sed in mundo datur malum. Ergo non est admittendum summum et infinitum bonum.

Resp. : destrueretur formaliter et in proprio subiecto primi contrarii, *C.* ; effective et in aliis subiectis, *Subd.* : si contrarium infinitum esset causa univoca et universalis necessario agens, *C.* ; si sit causa aequivoca et libere agens, *N.* — Scilicet si consideretur contrarietas inter bonum et malum ut existentia formaliter in eodem subiecto, evidens est, eo magis diminui malum quo magis accrescit bonitas, et si bonitas est infinita, omne malum excludi. Item, si sermo sit de agente univoco et operante ex necessitate naturae, cuius proinde effectus aequiparatur eius naturae et virtuti, patet eo magis excludi malum ab effectu, quo maior est bonitas causae. Verum aliter dicendum de agente aequivoco et libero, cuius effectus non aequiparatur naturae et virtuti agentis, atque ab eius voluntate pendet. Porro Deus est causa analoga et libera, et tamen, ut notat S. Thomas ex Aug. (*Enchir*, cap. II), « cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo » (1. p. q. 2. a. 3. ad 1).

Ob. 2°. — Sicut in rebus invenitur magis et minus bonum, ita invenitur etiam magis et minus malum. Sed ex hoc non arguitur esse maximum et summum malum quod sit causa et mensura omnis mali. Ergo neque ex primo

arguitur esse unum maximum et summum bonum quod sit causa et mensura omnis boni.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : quia magis et minus malum non dicitur per maiorem vel minorem participationem formae, sed per privationem maioris vel minoris participationis, quae privatio semper postulat esse in subiecto, quod in quantum est ens semper oportet esse bonum, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Posset aliquid habere talem rationem essentialem quae sit in certo determinato gradu et non in summo illius perfectionis quae admittit magis et minus. Ergo falso asseritur quod perfectio aliqua minorata non possit competere alicui per essentiam.

Resp. — *D. A.* : scilicet potest aliquid habere ut essentiam *determinatum* gradum alicuius perfectionis, puta vitae, ita quod ipsa limitatio determinata in participando pertineat ad rationem essentialem, quae proinde in indivisibili consistere dicenda est, *C.* ; potest aliquid habere ut essentiam illam ipsam perfectionem ut sic sed *minoratam*, *N.* ; si enim aliquid subtrahitur quod pertinet ad aliquam perfectionem, non salvatur ipsa ratio talis essentiae. — *N. C.* — Nimirum, perfectio vitae (ut ab exemplo allato non discedamus) utique invenitur secundum diversos gradus in diversis speciebus ; sed hoc ipso non ipsa, sed *determinata participatio* ipsius, dici debet essentia earum.

Ob. 4° *instando.* — Ens, bonum et huiusmodi inveniuntur quidem secundum magis et minus, sed rebus conveniunt per essentiam. Ergo ratio aliqua quae de pluribus dicitur secundum magis et minus potest illis competere omnibus per essentiam. Ergo demonstratio ex gradibus entis desumpta falso nititur principio.

Resp. — *D. A.* : ens (et idem dicatur de bono et huiusmodi quae cum ente convertuntur), prouti significat ipsam essentiam per ordinem ad esse, convenit rei per essentiam, *C.* ; ens, prouti importat esse, convenit rebus creatis per essentiam, ita nempe quod quaelibet res creata dicatur ens quia sit ipsum suum esse, *N.* — *N. utramque C.* — Ens non dicitur secundum magis et minus quasi eadem aliqua essentia, quae ens vocatur per ordinem ad esse, modo sit magis modo sit minus ; sed quia inter ea quae dicuntur entia per ordinem ad esse, quaedam ordinantur ad maius esse participandum, quaedam ad minus ; nam diversitas et dignitas essentiarum, quae sunt potentiae ad esse, habetur ex eo quod maiorem vel minorem participationem essendi respiciant. Et hoc proportionaliter dicatur de bono, cum quaedam ordinentur ad maiorem, quaedam ad minorem perfectionem.

Ob. 5°. — Homo est primum in genere animalis. Sed homo non est causa ceterorum animalium. Ergo falso asseritur primum in unoquoque genere esse causam ceterorum.

Resp. — *D. M.* : idest est nobilior species in genere animalis, *C.* ; est primum quod sit maxime animal, quasi ratio animalitatis praecisive a differentiis non sit eadem in omnibus, *N.* — Animal eodem modo dicitur de omnibus suis speciebus, si consideratur praecisive a differentiis specificis. Si autem consideratur prout in unaquaque specie involvit differentiam specificam, tunc accipit quidem magis et minus quatenus diversificatur in unaquaque specie pro diversis differentiis specificis ; ita tamen ut perfectio importata per animal in nulla inveniatur in summo gradu et absolute ; quia quae libet differentia specifica, cum ceteras excludat, impedit ut in una specie inveniri possit omnis actualitas, cuius susceptiva est ratio animalis ; quae proinde in summo et absolute inveniri non poterit nisi eminenter in aliqua superiori natura, in qua secundum eminentiam reperiatur unite quidquid actualitatis importatur divise per plures differentias. — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Pariter tunc dicendum esset, vitam quae attenditur secundum magis et minus in vegetativis, sensitivis, et rationalibus, in nullo posse inveniri formaliter in summo et absolute. Atqui e contra ponitur ut talis in Deo. Ergo stat difficultas contra allatum principium.

Resp. — *N. M.*, et ratio diversitatis est quia vita est perfectio simplex, in cuius nempe conceptu nihil de imperfectione includitur necessario : unde analogari potest ita, ut ratio nominis salvetur etiam in eo qui eam possideat in summo et absolute. E contra perfectio animalis est mixta, in cuius nempe conceptu necessario includitur carentia ulterioris perfectionis ; unde amittit rationem formalem animalitatis si depurata ab imperfectionibus accipitur : nimirum animalitas non est nisi aliquis gradus vitae cum limitatione ; si ergo tollitur limitatio, habebitur quidem vivens sed non animal.

Assertio 9ª.

Ex rerum naturalium ordine in proprios fines, necessario concludi debet existentia Dei sub notione cuiusdam supremae intelligentiae quae totius naturae sit ordinatrix.

42. **Praenotanda.** — Quinta via ad probandam existentiam Dei sumitur ex ordine universi ; quae via non minus facilis quam faecunda est, atque innumeris pene viis particularibus constans ; cum non solummodo in mutuis habitudinibus diversorum entium inter se, sed etiam in qualibet re particulari, imo et in qualibet ut ita dicam particula rei, appareat perspicue impressio alicuius supremi intellectus ordinatoris ac dirigentis.

« Argumentum hoc (ait P. Hontheim) omnium est usitatissimum et a cunctis qui de Deo scripserunt, celebratum. Revera hîc summa demonstrationis efficacia cum lucidissima pro vulgari etiam captu perspicuitate et splendidissimo dictionis ornatu et exquisitis rhetoricae artibus facile coniungi potest. Ipsa Sacra Scriptura hac ratione utitur : — *Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est ; neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex*, etc. *Sap.* 13, 1 seqq. ». — (Hontheim, *Inst. theod.*, pag. 149). — Quare haec probatio solemnis prae ceteris semper fuit apologetis tum antiquae tum subsequentis aetatis, ut ex eorum operibus passim apparet.

43. **Probatur thesis.** — Quae constanter eodem modo operantur ad finem determinatum consequendum, nec deficiunt nisi ab aliqua causa impediantur, non casu sed certa lege operari censenda sunt. Atqui, 1° res omnes naturales in proprios determinatos fines ita singulae constanter operantur, ut ab his non nisi raro deficiant per impedimentum quod contingit ex aliqua causa ; 2° causae omnes naturales earumque operationes ac fines particulares iterum certa lege ordinantur tum inter se tum ad ulteriorem finem, ad quem etiam illa reducuntur quae a finibus particularibus raro deficiunt : unde ratio universi ordinis naturalis exurgit, quae, saltem in confuso, ab omnibus facile apprehenditur, inquirentibus vero semper ac semper luculentius apparet. Ergo

ordo tum cuiusvis rei naturalis ad suum particularem finem, tum omnium naturalium rerum ad finem communem, non temere ac casu, sed certa determinatione institutus dici debet.

Porro nequit sufficiens causa talis determinationis reperiri aut in aliquo ex entibus quae non possunt sibi finem praestituere, idest statuere aliquid ad quod propriae operationes dirigantur, aut in tota collectione ipsorum. Ergo admittere oportet extra horum multitudinem ens quoddam quod finem praestituerit particularem singulis rebus naturalibus, et communem omnibus.

Huiusmodi autem ens esse debere *intelligens*, facile patet ex eo, quod formas singularum rerum atque habitudines seu proportiones ipsarum ad invicem et ad finem communem in se debuit praehabere antequam ordo ipse universi extaret a parte rei : perfectio enim ordinis non procedit ut effectus, nisi causa sit formaliter vel eminenter in actu talis perfectionis ; ordo autem praesupponit formas rerum ordinatarum. Sed id quod in se habet formas aliarum rerum est cognoscitivum, cum habere in se formas aliorum sit cognoscere ; quod insuper cognoscit habitudinem unius ad aliud tamquam in finem est intellectivum. Ergo ens quod sit causa ordinis rerum naturalium in finem debet intellectivum dici. (Cf. S. Th., 1. p. q. 2. a. 3 ; *Contra gent.*, l. 1. cap. 13, cap. 44. n. 6 et alibi).

Dices. — Ex argumento evincitur tantum existentia alicuius supremi ordinatoris, non vero entis supremi a quo cetera in essendo pendeant, seu Dei.

Respondeo. — Quod solius Dei sit rebus tribuere naturalem ordinem seu inclinationem in finem, exinde statim evinci potest, quod ad idem pertinet naturam condere et dare quae sunt consequentia ad *esse*, vel quae ipsam naturam *immediate* afficiunt. Attamen ad vim nostri argumenti, hoc praestare per se non est necessarium. Nam, ut pluries animadvertimus, ad satisfaciendum quaestioni *an Deus sit*, non requiritur ut ens, cuius existentia colligitur, iam exhibeatur sub conceptu undequaque explicito veri Dei, sed satis omnino est concludere eius existentiam sub tali conceptu, qui de facto soli Deo conveniat, quamvis hoc ulteriori explicatione forte indigeat.

44. Sicuti in praenotandis diximus, sub hoc argumento generali, quod existentiam alicuius supremi ordinatoris concludit, multa eademque efficacissima argumenta particularia confici possunt, ut videre est apud illos auctores qui hanc demonstrationem fuse evolvunt. (Cf. ex. gr. Farges, in *op. cit.*, pag. 125-189). Sed unusquisque facile per semetipsum hoc praestare poterit, si discurrat per singulas rerum vel legum physicarum classes in quibus speciali modo refulget pulchritudo ordinis et conspirationis in finem.

Sic, speciminis gratia, optimum argumentum institui potest ex astronomiae legibus motibusque coelorum ; optimum argumentum ex miris naturae

viribus seu ex physicis et chimicis corporum virtutibus ; optimum argumentum ex biologicis ac physiologicis proprietatibus viventium, puta ex legibus quae regunt eorum generationem, propagationem, augmentum, mutuas habitudines, ex aptissima singulorum organorum conformatione ad finem ad quem ordinantur, ex mirabili plurimorum animalium aestimativa seu instinctu et ita porro.

Ut exemplum amplificationis in re praesenti, sufficiat hic transcribere id quod S. Augustinus habet in enarrat. in Ps. 148, n. 10. « Quis disposuit membra pulicis et culicis, ut habeant ordinem suum, habeant vitam suam, habeant motum suum ? Unam bestiolam brevem, minutissimam considera quam volueris. Si consideres ordinem membrorum ipsius, et animationem vitae qua movetur ; ut pro se fugit mortem, amat vitam, appetit voluptates, devitat molestias, exserit sensus diversos, viget in motu congruo sibi ! Quis dedit aculeum culici, quo sanguinem sugat ? Quam tenuis fistula est qua sorbet ! Quis disposuit ista ? Quis fecit ista ? Expavescis in minimis ; lauda magnum. Hoc itaque tenete, fratres mei ; qui fecit in caelo angelum, ipse fecit in terra vermiculum etc. ».

Obiectiones.

45. — *Ob.* 1°. — Res naturales non agunt propter finem. Ergo Dei existentia inde argui non potest.

Resp. — *D. A.* : non agunt propter finem a se intentum, *C.* ; propter finem ab aliquo dirigente eis praestitutum, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Ens supremum, si datur, nulla re egere dicendum est. Sed quod agit propter finem eget aliqua re. Ergo ens supremum, si datur, non agit propter finem ; et sic eius existentia ex ordinatione rerum in finem evinci nequit.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : quod agit propter finem acquirendum, *C.* ; quod agit propter finem aliis praestituendum, et propter suam bonitatem communicandam, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Quaedam possunt evenire casu, quae videantur ordinata ad finem, cum tamen ad finem non sint ordinata. Ergo ex ordine rerum in finem non licet arguere causam intelligentem.

Resp. — *D. A.* : si agitur de fine ultimo totius universi, *N.* ; si agitur de fine particulari *Subd.* : evenire possunt raro, et ita ut possint distingui ab his quae vere in finem ordinantur, *C.* ; semper et uniformiter, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Ut explicetur mundi ordo, nihil aliud est necesse, nisi vires quas habet materia supponere. Ergo inutiliter ad intellectum ordinantem fit recursus.

Resp. — *D. A.* : vires consilio alicuius supremae intelligentiae constitutas, definitas, ordinatas, *C.* ; vires tantummodo materiae, sine alio agente superiori, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Ignoramus quousque pervenire possunt vires materiae. Ergo, donec has cognoscamus, nullum effectum tribuere debemus causae altiori ordinanti.

Resp. — *D. A.* : ignoramus quousque pervenire possunt vires materiae sub legibus ac directione supernae intelligentiae, *Tr.* ; ignoramus quousque pervenire possunt vires materiae per se, *N.* — Scimus profecto indubitanter, vires materiae nullum effectum, ad quem intelligentia requiratur, producere ex seipsis posse. — *N. C.*

Ob. 6°. — In rerum universitate multae sunt imperfectiones. Sed tales imperfectiones non essent, si Deo esset tribuendus ordo universi. Ergo ordo universi nequit tribui Deo.

Resp. — *D. M.* : quae tamen sunt reducibiles ad perfectionem universi, *C.* ; quae nullo modo sunt reducibiles ad perfectionem universi, *N.* — *Cdm.* : non essent imperfectiones ad perfectionem universi non reducibiles, *C.* ; non essent imperfectiones reducibiles ad perfectionem universi, *N.* — *N. C.*

Ob. 7°. — Multa sunt in mundo redundantia et inutilia. Ergo ut prius.

Resp. — *D. A.* : scilicet ignoramus finem multarum rerum, *C.* ; quaedam res non habent finem, *N.* — Esse rebus plane omnibus suum finem praestitutum, id etiam a priori probatur : cui probationi nunquam intimior naturae investigatio contradicit. — *N. C.*

Ob. 8°. — Saepe ordo mundi perturbatur. Ergo nullus supremus gubernator admitti potest.

Resp. — *D. A.* : ordo universalis, *N.* ; ordo aliquis particularis *Subd.* : ita quod ipsa perturbatio reducatur ad ordinem universalem, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 9°. — Saltem qui mundum ordinavit non probatur esse ens infinitum, independens etc. Ergo hoc argumento non probatur existentia Dei.

Resp. — *D. A.* : non probatur immediate ipsa demonstratione qua ex ordine universi colligitur existentia alicuius intellectus gubernantis, *Tr.* ; non probatur alia demonstratione, qua evincitur non alium esse qui naturae leges imposuit quam ens a quo ipsae res in propriis essentiis originem habent, *N.* — *D. C.* ; non probatur sub conceptu undequaque explicito divinitatis, *C.* ; sub conceptu ordinatoris universi, qui proprius est solius Dei, *N.*

Ob. 10°. — Fortuitae atomorum concursationes tempore infinito potuerunt efficere omnes rerum combinationes. Atqui inter varias rerum combinationes est hic ordo universi. Ergo hic ordo exsurgere potuit ex fortuito atomorum concursu, quin procederet a supremo intelligente ordinatore.

Resp. — *N. M.*, quae multa falsissima continet atque supponit. Et sane (ut optime explicat De Mandato, *Inst. phil.*, pag. 562) haec assertio supponit 1° atomos esse prima principia intrinsece constitutiva corporum : cuius suppositi falsitas demonstratur in Cosmologia. — Supponit 2° entia corporea viventia sive vita tantum vegetativa sive etiam vita sensitiva, ipsosque homines qui praeterea vivunt vita intellectiva, esse meras aggregationes atomorum ; cuius suppositionis falsitas constat ex Cosmologia et Psychologia. — Supponit 3° atomos esse improductas. Atqui haec etiam suppositio ex iis omnibus (ut cetera omittamus) falsa convincitur, quae probant omnia quae quomodocumque mutantur non esse absolute primum movens et proinde pendere in essendo ab ente absolute immobili. — Supponit 4° unamquamque atomorum percurrere posse infinitatem spatii potentialem secundum omnes directiones. Atqui hoc est non solum gratuitum, sed absurdum ; si enim una vel plures atomi incipiant moveri dextrorsum, non poterunt per totam aeternitatem oppositum spatium percurrere neque obviam fieri atomis, quae in alias directiones currere supponerentur. — Supponit 5° atomos se determinasse ad unam directionem, potius quam ad aliam. Quae suppositio non solum est gratuita, sed etiam repugnans. Nam quod est ex se indifferens ad quamlibet directionem, nequit independenter ab extrinseco determinari ad unam directionem potius quam ad aliam. — Supponit 6° unamquamque atomum independenter a motore extrinseco virtutem habere se movendi localiter in infinitum. Quae assertio contradicit manifestae veritati physices experimentalis, corpora inorganica ex se inertia esse. Perabsurdum enim esset, aggregatum aliquod plurium atomorum esse ex se iners, unamquamque autem atomorum habere sibi intrinsecam et essentialem virtutem se movendi per infinita spatia. Quod si dicas atomos ante aggregationem moveri attractas vi gravitatis, pugnantia diceres, quum supponeres vim gravitatis influere ante constitutum centrum gravitatis ; si vero dicere velis ab aeterno extitisse aliquod centrum gravitatis ex plurium conglobatione atomorum, quomodo tunc possibilis fuisset atomorum in varias spatii directiones concursatio, quomodo earum multiplex et varia combinatio ? etc.

D. m. : si nomine *rerum* intelligas omnia et singula entia quae de facto dantur, inter quae sunt etiam ea quae gaudent perfectionibus quae essentialiter praestant proprietatibus materiae brutae et inorganicae, *C.* ; si nomine *rerum* intelligas meras atomorum aggregationes, *N.* — Etenim, etiam dato et non concesso atomos huiusmodi esse admittendas, quis ex mera earum aggregatione, licet aptissime disponantur, resultare posse concesserit viventia sive vegetalia, sive animalia, sive etiam rationalia ? — *N. C.*

Ob. 11° *instando.* — Si notae omnes typographicae, quibus ex. gr. poema Virgilii constat, iactentur simul infinitis vicibus, saltem una vice resultare inde poterit *Aeneis*. Ergo a pari ex infinitis combinationibus atomorum poterit semel resultare hic ordo universi.

Resp. — *Trans. A.* — *N. par.* et *C.* Nam, ut plurima omittamus quae, ut modo diximus, falso et gratuito supponi debent ab atomorum defensoribus, puta earum necessitatem, aeternitatem, motum etc., iterum petimus : quomodo collectio atomorum, si daretur, esset intrinsece sufficiens ad hanc rerum universitatem constituendam, ad quam praeter corpora anorganica pertinent etiam entia organica imo et spiritualia ? Quomodo fieri potuit absque extrinseco ordinante, ut anteriores combinationes infinitae non permanserint, ultima autem combinatio et permaneat et iugiter eadem ratione renovetur ?

« Sileant igitur impudentes homines, Epicuri de grege, audiantque Lactantium aientem : Quanto melius fuerat tacere, quam in usus tam inanes habere linguam ! Et quidem vereor, ne non minus delirare videatur qui haec putet refellenda. (*De ira Dei*, cap. X). — Nos tamen haec refellenda duximus, eo quod aetate nostra plurium mentes vesanus furor ita invasit, ut qui Epicuri impia et absurda commenta ab inferis excitaverit, is dignus existimatus fuerit, ut ei tamquam scientiarum lumini, honores fere divini ad summam impudentiam haberentur. Quam monstruosam licentiam et miserabilem inscientiam ratiocinandi impii homines, Epicuri de grege, prosequuntur, ne divini supplicii metu a flagitiosa vita deterreantur. Miserabiles sane ! quos culpata haec caecitas a Supremi Numinis vindicta haudquaquam liberabit ». (De Mandato, *op. cit.*, pag. 564) [1]).

Assertio 10ª.

Deum esse evincitur ex consensu omnium gentium in agnoscenda divinitate.

46. **Praenotanda.** — Hoc argumentum morale, quod antiquis minime fuit incognitum, sicut videre est praesertim apud Tullium et Tertullianum, considerandum est non tam ut argumentum spe-

[1]) « Vi fu dopo il Kant (ait Rossignoli) qualche filosofo anche cristiano, ad es. il De Margerie nella sua *Teodicea*, che mostrò di dubitare dell'efficacia veramente perentoria dell'argomento teleologico dell'esistenza di Dio, quand'esso sia solo. Di questi si fa eco il Semeria così ragionando : non ripugna che accozzando, senza nessun disegno fermo e nessuna volontà precisa, qualche migliaio di caratteri, ne venga fuori la D. Commedia : in fondo il divino poema è una delle tante combinazioni possibili delle lettere di cui consta. Sono però cose infinitamente improbabili, tanto da crederle di fatto nessuno e mai. Anche il confluire spontaneo degli atomi nell'ordine attuale di cose è improbabile, quanto e più del comporsi spontaneo di mille e mille caratteri in un poema . . . improbabile, ma non impossibile ». (Rossignoli, *Princ. di filos.*, vol. 1, pag. 411, ed. 6).

ciale, quam ut generalis confirmatio, ex signo desumpta, aliorum argumentorum : si enim consensio moraliter universalis habetur circa hanc veritatem, inferre profecto licet, argumenta quibus directe evincitur existentia Dei huiusmodi esse, ut prorsus efficaciter assensum in conclusionem valeant extorquere.

Quibus criteriis esse debeat ornatum humani generis testimonium, ad hoc ut certitudinem gignat, declaratur in Logica maiori. Hic, ad rem nostram, sufficiat haec transferre ex Schiffini (*Princ. phil.*, ed. 3ª, pag. 265 et seq.) : « Constat dari in toto hominum genere sententias quasdam communes et uniformes, quae cum ipsis seculis quodammodo inveterare videntur. Non est ambigendum, hanc auctoritatem semper esse magnam, atque adeo minime licere ab ea recedere, nisi rationes evidentes matureque perpensae nos cogant. Merito tamen quaerimus, num hae rationes aliquando adesse queant ; num videlicet consensus istiusmodi tanta fruatur auctoritate, ut, quavis facta hypothesi, infallibili semper veritate nitatur. Fatemur, id non posse in universum et indiscriminatim ut certum assumi. Nihil enim vetat, quominus in cognitione veritatum quae ad vitae usuram et ad mores dirigendos parum aut nihil pertinent, communis aliqua existat erroris causa, quae in omnium mentes constantem influxum exerceat, atque ideo deceptio quaedam universalis exoriatur. Tales fuere opiniones de motu solis, de caelis solidis, de antipodum impossibilitate aliaeque eiusdem generis. Quod si haec iudicia non modo constantia sint et uniformia, verum etiam eiusmodi, ut merito ostendi queat, ea nonnisi ex ipso fundo rationalis naturae provenire potuisse, tum certe nulla plane falsitas iis subesse potest. Haec porro sunt iudicia *sensus naturae communis*. — Ut haec iudicia talem dignitatem sortiantur, hi characteres requiruntur. Primo quidem, moralis universalitas et constantia apud gentes non modo barbaras, verum etiam cultas, atque ita ut, crescente cultura, non contabescant, sed firmentur potius ac magis magisque elucescant . . . . . Secundo, necesse est minime refragentur alicui principio rationis certo et evidenti ; contra postulatur ut quo magis ad rationis trutinam revocantur, eo magis eorumdem veritas patescat et consolidetur . . . . . Requiritur denique ut nulla assignari queat erroris causa unde eorum origo repeti posset, quales sunt ignorantia, sensuum illusio vel illecebrae et cetera eiusmodi. His enim causis exclusis, nihil remanet nisi natura ipsa rationalis, quae ad haec iudicia ferenda propellitur, tametsi id praestat sine artis praesidio, sed sola vi naturalis ingenii ».

47. **Probatur thesis.** — Deum esse, universum hominum genus confitetur. Et huius consensionis testimonia ac monumenta, quae omnes prorsus mundi aetates gentesque etiam cultissimas complectuntur, adeo sunt clara et omnibus obvia, ut de ea dubitari non possit nisi per magnam proterviam. Videantur auctores apud quos ea collecta passim inveniuntur [1]). Huic autem universali testimonio nihil derogat quorumdam pessimorum iactata incredulitas : primo quidem quia moralem universalitatem non tollit, sicut ex. gr. quarumdam matrum in filios saevitia non tollit quominus universaliter sit verum matres amare filios ; deinde quia

---

[1]) Cf., ex. gr., FARGES, *op. cit.*, pag. 221 et seqq. ; WILLEMS, *Inst. phil.*, vol. II, pag. 528 et seqq. ; *multosque alios*.

illa incredulitas, ut infra dicetur, non tam esse potest Dei ignoratio saltem diuturna, quam pertinax aversio a consideratione veritatis prius cognitae ; sicut non esset caecitas defectus lucis in illo qui oculos clauderet, ne solem amplius videret.

Porro universalis ac constans omnium gentium consensus in hanc veritatem inscite prorsus tribueretur vel metui, vel desiderio delectationis, vel causarum naturalium ignorationi, vel educationis praeiudiciis, vel fraudi sacerdotum et legislatorum, vel aliis huiusmodi causis [1]). Nam ex una parte tales causae omnino impares sunt tanto effectui producendo, ut paulo consideranti patebit ; ex alia vero cognitio haec, de qua agimus, et est fundamentum necessarium totius humanae societatis, utpote virtutum fons, cupiditatum primum moderamen ac fraenum, universi ordinis moralis fulcrum atque cardo ; et est ipsi rationi prorsus consona, quippe quae evidenti demonstratione probatur, cuius confirmationes eo plures habentur, quo magis ipsa ratio excolitur et per scientiam roboratur. Est itaque haec persuasio recensenda inter eas communes notiones, de quibus interrogati mortales omnes eadem et communi voce respondent ; quibus falsum subesse nequit, cum sponte ex ipso rationalis naturae fundo dimanent per facillimam quamdam et naturalem applicationem primorum principiorum. Quare Seneca in *Epist.* 117. « Multum, ait, dare solemus praesumptioni omnium hominum ; et apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri ; tamquam Deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de Diis opinio est, nec ulla gens

---

[1]) « Secundum Herbert Spencer (*The principles of Sociology I*) phantasia religionem genuit. Homines in se ipsis socium aliquem habitare sibi persuadebant. Experientia enim luculentissime se hoc cognovisse putare debebant. Nimirum hic socius saepissime apparet v. gr. tamquam umbra, si sol lucet, vel tamquam imago in speculo ; auditur etiam tamquam echo in silvis nobis respondens. Quando dormimus, socius noster saepe terras peragrat, dum nos in lectulo iacentes manemus ; somnia nimirum primi homines pro simplicitate sua tamquam vera facta sumebant. Interdum socius ad dormientem redire obliviscitur ; homo mortuus est. Sic orta est idea alicuius animae, quae tangi non potest (quis tanget imaginem in speculo ?), quae invisibilis est (non enim videtur echo clamans in silva), quae legibus materiae in multis non est obnoxia (nempe in somniis socius noster mirabilia operatur, quae communiter homines non valent) . . . . . Ita orta est religio. — Multi cum Hegel ignorantiam causarum naturalium religionis parentem esse docent. Homo primaevus, aiunt, quum multarum rerum causas ignoraret, aliquod earum principium finxit, idque pro indole antiquitatis poëtica intellectuale et personale. Ubi primum homines scientiis naturalibus plene eruditi erunt, omnis religio cessabit, quia iam omnia rationibus naturalibus explicabuntur neque ad causam supramundanam recurrendum erit ». (HONTHEIM, *Inst. theod.*, pag. 233, 234). — Haec indicasse sufficiat, ut unusquique videat quousque stultitiae et impietatis progrediatur humana mens praeiudiciis subiectivismi et positivismi mancipata.

usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos Deos esse credat ». Et Tullius, *De divinatione*, l. 1. c. 39 : « Si ratio mecum facit, si eventa, si populi, si nationes, si Graeci, si barbari, si maiores etiam nostri, si denique hoc semper ita putatum est, si summi philosophi, si poëtae, si sapientissimi viri qui respublicas constituerunt, qui urbes condiderunt ; an dum bestiae loquantur expectamus, hominum consentiente auctoritate contenti non sumus ? ».

Notandum tamen, argumentum hoc concludere solum existentiam cuiusdam naturae divinae. Non enim item habetur universalis consensus circa alia quae conceptum divinitatis apud diversas gentes varia comitabantur, puta numerum deorum, vel ipsorum ordinem sub uno supremo. Unde Tullius, *De leg.*, l. 1. cap. 8. « Nulla est gens tam immansueta tamque fera, quae non, etiamsi ignoret qualem Deum habere debeat, tamen habendum esse sciat ». Et *Disp. tuscul.*, l. 1. c. 13. « Multi de Diis prava sentiunt : id enim vitioso more effici solet ; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur ».

Obiectiones.

48. — *Ob.* 1°. — Consensus humani generis in agnoscenda divinitate nequit dici universalis. Ergo nullum argumentum inde sumi potest ad probandam Dei existentiam.

Resp. — *D. A.* : nequit dici universalis universalitate metaphysica vel physica, de qua nobis constare est impossibile, *C.* ; universalitate morali, quae sola requiritur et sufficit ad nostram probationem, *N.* — *N. C.*

« Haec persuasio, ait P. Hontheim in opere saepe citato, pag. 229, prorsus universalissima est omnium gentium. Omnes gentes antiquitatis, de quibus historia refert, religionem profitebantur. Deos colebant Babylonii, Assyrii, Aegyptii, Phoenices et omnes Palaestinenses et Arabes, Medi, Persae, Indi, Sinenses, Cilicii et Lydii et omnes qui in Asia minori, Graeci, Romani, Celtae, Germani, Slavici. De religione alicubi primo inducta nulla ullius gentis refert traditio, nullus historicorum liber narrat ; ubicumque homines vivunt, religionem et Deorum fidem iam florentem videmus. Expresse veteres scriptores, ut Cicero et Plutarchus, testantur in universa terra, quantum eis cognita erat (et haec sane erat maxima pars), nullam fuisse gentem sine deorum cultu. Et hodie, quum universa terra nobis patefacta est, omnes omnino gentes supremi numinis fide imbutas videmus. In omni terra hominum numerantur 1435 milliones. Ex his millionibus christiani catholici sunt 218 sive 15,2 % ; christiani schimatici et generatim acatholici 214 sive 15 % ; Israelitae 8 sive 0,5 % ; Muhammetani 120 sive 8,3 % ; Brahmanistae 138 sive 9,6 % ; Buddhistae 503 sive 35 % ; Feticistae 234 sive 16,4 % ; sine religione autem nulla gens vivit ».

Ob. 2°. — Testantur idonei scriptores extitisse populos atheos. Ergo neque morali universalitate gaudet consensus humani generis in agnoscenda divinitate.

Resp. — *D. A.* : et huiusmodi testimonia vim universalis consensus non infirmant, *C.* ; infirmant, *N.* — Nam pauci hi scriptores dubitanter loquuntur, et a pluribus contradicuntur, et fortasse atheos vocabant vel ho-

mines impios, vel non habentes cultum communem externum, vel Deos Graecorum non colentes. — *N. C.*

Ob. 3°. — Idem testantur viatores de barbaris incolis regionum recentius exploratarum. Ergo ut prius.

Resp. — *D. A.*: viatores omnes, *N.*; quidam *Subd.*: ita ut postea falsa reperta sint quae illi non satis exploraverant et temere affirmaverant, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

« Existunt quidem (ait idem P. Hontheim, *l. c.*, pag. 230) multa testimonia has vel illas gentes religione carere asserentium. Quae testimonia Lubbock (*The origin of civilization*, London, 1870) collegit, ut plerasque, imo omnes gentes extra civilisationem viventes religione carere contenderet. Tamen miserrime conatus eius successit. Nam saepe iis ipsis libris, ad quos provocaverat, refutari poterat; alia testimonia omni valore destituuntur, et observationibus aliorum solidioribus refelluntur; insuper Lubbock ad religionem conceptum Dei nimis evolutum postulat. Quae cum ita sint, hodie etiam ipsi athei et Darwiniani, ut Maxim. Müller, Réville, Hellwald, nullam gentem fuisse vel esse fatentur, quam religione destitui rationabiliter affirmare possimus..... Bene Saussaye: de hominibus, inquit, atheis usque hodie valet, quod de alalis (sine loquela) quos finxit Häckel, et de apyris (sine igne): inveniuntur in quorumdam systematis quia apte locum explent, sed in rebus non demonstrantur ».

Ob. 4°. — Philosophi non pauci et veteres et recentiores athei fuerunt; horum autem iudicium pluris valet quam vulgi consensio. Ergo ut supra.

Resp. — *D. A.*: qui vere essent digni nomine philosophorum, *N.*; qui iniuria philosophi appellati sunt, *Subd.*: Dei notitiam nullam habuerunt, *N.*; assensum veritati existentiae Dei negaverunt, iterum *Subd.*: ex motivo rationis quo fundamenta huius cognitionis falsa esse ostenderentur, *N.*; ex motivo perversae voluntatis retrahentis intellectum a recta applicatione principiorum quibus nullo negotio posset homo ad cognitionem divinae existentiae pervenire, adhuc *Subd.*: idque aliquando vel etiam saepe in vita, *C.*; semper in toto vitae decursu, quin unquam ab ipsa veluti natura provocarentur ad praestandum assensum, *N.* — *D. rat. add.*: iudicium commune sanorum philosophorum pluris valet quam vulgi consensus, *Tr.*; iudicium pravorum philosophorum valet pluris quam vulgi consensus, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Fortasse populi antiquibus ignoti fuerunt athei; fortasse populi adhuc ignoti athei sunt; fortasse persuasio haec demum extabescet. Ergo incertum est argumentum ex consensu populorum desumptum.

Resp. — *N. A.*: cum enim eadem sit in omnibus hominibus natura rationalis, ex universa populorum consensione qui nobis sunt noti, iam constat de morali impossibilitate ignorationis divinae existentiae etiam apud eos qui nobis essent incogniti, vel qui post nos venturi sint. — *N. C.*

Ob. 6°. — Diversi a diversis populis dii colebantur. Ergo nullus Deus est qui pro se universale suffragium habeat.

Resp. — *D. A.*: et haec discrepantia afficit iudicium de existentia alicuius divinitatis, *N.*; versatur circa conceptum quo divinitas exhiberi potest *Subd.*: circa conceptum determinatum et completum, *C.*; circa conceptum indeterminatum et imperfectum, *N.* — *D. C.*: secundum quod divinitas exhibetur conceptu determinato et completo, *C.*; secundum quod exhibetur conceptu indeterminato et imperfecto, *N.*

Ob. 7°. — Plures populi per plura saecula politheismum professi sunt. Atqui politheismum profiteri perinde est ac profiteri atheismum, nam pluralitas deorum, teste Tertulliano, nullitas deorum est. Ergo Dei existentia ex consensu populorum non probatur.

Resp. — *Tr. M.* — *N. m.* — *D. rat. add.*: si res consideretur secundum se, *C.*; si ex opinione earum gentium, *N.* — *N. C.*

Ob. 8°. — Multae persuasiones universales falsae repertae sunt, sicuti

persuasio de motu solis circa terram. Ergo poterit et haec de divina existentia falsa reperiri.

Resp. — *D. A.* : persuasiones universales quae tamen neque erant circa prima principia illasque immediatas ac faciles conclusiones quae ad vitae praxin spectant, neque etiam circa id quod est proprium et per se obiectum sensuum et ab eis immediate refertur, *C.* vel *Tr.* ; secus, *N.* — Ita persuasio communis de motu solis circa tellurem, ut in praenotandis dictum est, neque respiciebat aliquam ex huiusmodi veritatibus quae ex fundo naturae rationalis dimanare intelliguntur, neque aliquid quod esset obiectum directum proprium et per se cognitionis sensitivae. — *N. C.*

Ob. 9°. — Olim habebatur consensus moraliter universalis circa pluralitatem deorum ; nec tamen tunc quis recte collegisset exinde veritatem huius pluralitatis. Ergo a pari neque nunc licet ex consensu universali colligere existentiam Dei.

Resp. — *N. 1am part. A.* : nam 1° primi terrae incolae unicum Deum coluerunt ; 2° populus Hebraeus unius veri Dei cultum retinuit ; 3° pluralitas Deorum non impediebat quominus unus inter omnes supremus agnosceretur, cui reliqui subiiciebantur ; 4° nomine Deorum veniebant naturae aliquae hominibus superiores quas tamen non confundebant cum summo omnium dominatore ; 5° philosophi plures ac praestantissimi unitatem Dei plus minusve docuerunt, ut Socrates, Aristoteles, Cicero, Seneca ; 6° scimus aliquos sanctos viros extra populum iudaicum unicum Deum coluisse, ut Iob ; 7° etiam gentiles, teste Tertulliano, in casibus repentinis impetu quodam naturae unum summum Deum invocabant. — *C. 2am part. A.* — *N. C.*

Ob. 10°. — Homo natura sua est fallibilis. Ergo etiam plurium vel omnium hominum collectio erit talis : quod enim convenit partibus convenit etiam toti. Ergo ex consensione hominum nullum argumentum efficax confici potest.

Resp. — *Tr. A.* — *D. 1um C.* : erit talis fallibilitate de qua constet, quibusdam in adiunctis, ad actum non esse reductam, *C.* ; secus, *N.* — *D. rat. add.* : cum sermo est de aliqua perfectione, *Tr.* ; cum sermo est de defectu *Subd.* : quod convenit partibus simul sumptis convenit toti, *C.* ; quod convenit partibus seorsim sumptis convenit toti, iterum *Subd.* : si collectio nihil confert ad hoc ut defectus impediatur, aut nisi sit talibus adiunctis instructa ut de defectus absentia constet, *C.* ; secus, *N.* (Cf. ea quae in *Criteriologia* circa hoc traduntur). — *N. 2am C.*

Appendix 1ª.

Aliae quaedam divinae existentiae demonstrationes indicantur.

49. Ad pleniorem huius capitis tractationem iuverit nonnulla alia argumenta breviter indicare ex plurimis quae ad divinam existentiam demonstrandam possunt afferri ; quamvis fere omnia vel iam contineantur, tamquam viae particulares, in probationibus superius allatis, vel ad easdem facile reducantur.

I. *Argumentum desumptum ex necessitate possibilium.* — Sunt qui Dei existentiam probant ex eo quod possibilia (quorum obiectivam realitatem ex ipsis rebus existentibus colligimus) et suo modo habere existentiam dicenda sunt, cum non sint nihil ; et insuper sunt aeterna et necessaria : essentiae enim in se spectatae, sicuti etiam omnia enuntiabilia quae rerum essentiales rationes et habitudines respiciunt, aeterna et necessaria sunt. Atqui (aiunt) huius possibilium qualiscumque existentiae necnon necessitatis et aeternitatis alia causa assignari nequit, quam ens necessario subsistens. Ergo ens necessario subsistens existit.

Verum haec argumentandi ratio, nisi forte reducatur ad aliquod ex supra allatis argumentis (puta ad argumentum quod ducitur ex ratione possibilis et necessarii, quatenus nempe possibilia nonnisi ab ente absolute necessario, tamquam a causa adaequata, reduci in esse possunt), non videtur efficax. Nam, ut ait Billot, cum talis necessitas sit abstracta, sufficienter fundata intelligitur in rebus etiam contingentibus, quae suam habent hypotheticam necessitatem, quatenus omne quod est, dum est, necesse est esse. Et similiter aeternitas eorumdem est solum negativa, nihilque aliud sibi vult nisi quod nullum est assignabile durationis signum, in quo non fuissent intelligibilia, si extitisset intellectus ea considerans. (Billot, *De Deo uno*, pag. 63). — Quod si loquamur de illa positiva necessitate atque aeternitate quam possibilia habent in Deo, hanc profecto non cognoscimus, (nisi admittamus visionem rationum aeternarum ad modum Platonicorum, vel intuitionem Dei iuxta sententiam ontologorum) ante demonstratam existentiam Dei [1]).

50. II. *Argumentum ex miraculis petitum.* — Miracula hic sumimus non prouti iam includunt conceptum Dei ut eorum auctoris, (secus ineptum

---

[1]) « La réalité objective, ait Mercier (*Métaph. génér.*, ed. 4ª, pag. 46 et seqq.) représentée par l'essence abstraite, est empruntée à l'espérience, c'est-à-dire aux choses sensibles dont l'existence est évidemment *temporelle*. S'il existe un Être divin, positivement éternel, et que nous eussions l'intuition des types possibles qu'Il doit connaître, nous verrions assurément des possibles *positivement* éternels. Mais existe-t-il un Être positivement éternel ? Toujours est-il que, s'il existe (son existence est l'objet du présent débat), nous ne sommes point associés à la science infinie qu'il a des possibles éternels..... Admettons pour un instant que la nécessité inhérente aux possibles ne soit pas une nécessité de rapports, mais soit absolue. Une propriété absolue ne peut être inhérente qu'à un sujet absolue. Or aucun être fini n'est un sujet absolue. Donc le sujet auquel serait inhérente la necessité des possibles, serait l'Être nécessarie et infini. Dans ce cas, quiconque verrait la nécessité des possibles, devrait la voir identifiée à l'Être nécessaire et infini. L'ontologisme devient ainsi l'aboutissement logique de l'idéalisme ».

Argumentum ductum a veritatum necessitate familiare fuit S. Augustino. En, ex. gr., quomodo hanc argumentationem in libro 2° *De libero arbitrio*, cap. 12, concludit : « Quapropter nullo modo negaveris esse *incommutabilem veritatem*, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter... ». Neque tamen dixeris Augustinum ontologorum modo hoc argumentum intellexisse, sicuti aliqui putaverunt. Nam, ut ex aliis locis eiusdem apparet, optime distinguit S. Doctor primam et subsistentem veritatem a veritatibus abstractis. (Cf. ex. gr. *Soliloq.*, I, 8, n. 15). Itaque mens eius videtur huc spectare, ut ex iis quae incommutabiliter vera omnibus videntur, probetur existentia alicuius primae veritatis, quae per modum causae efficientis et exemplaris illuminet omnem intellectum. (Cf. *ob.* 7°, pag. 13; S. Th., 1. p. q. 84. a. 5; *Contra Gent.*, l. 3. c. 47). Et etiam dici potest, Augustino non aliud esse hoc argumentum quam argumentum ex gradibus entis petitum, quatenus scilicet ex iis quae sunt incommutabiliter vera per participationem, concluditur esse aliquam primam et subsistentem veritatem quae sit causa ceterarum. (Consule circa mentem Augustini Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, P. 1. C. 2. a. 14. § III).

esset argumentum utpote implicans), sed prouti mere considerantur ut illa facta illustria quae teste historia saepe in mundo evenerunt atque eveniunt, quaeque agentibus naturalibus certissime adscribi nequeunt (sicut resuscitatio mortui). — Porro quam valide hinc arguatur existentia Dei, dummodo veritas facti efficaciter probetur, nemo non videt.

51. III. *Argumentum desumptum ex principio physico, quod vocant entropiae iugiter crescentis.* — Constat apud viros in physicis scientiis versatissimos tamquam certissimum principium : naturam eo tendere ut reliquae energiae in calorem mutentur, calor autem per universum aequaliter diffundatur : ex quo consequitur calorem solis per radiationem continuo diminui, ac mundum ad certum finem tendere. Hanc duplicem tendentiam vocamus principium *entropiae crescentis*. Atqui processus huiusmodi certissime incepisse debuit per actionem alicuius supremi motoris, etiam supposita aeternitate materiae. Nam, secus, dicendum esset vel energiam fuisse ab aeterno infinitam (quod repugnat) ; vel iamdudum hunc mundum ad statum mortis pervenisse, (quod est contra experientiam) ; vel saltem cyclum aeternum esse admittendum, secundum quem mundus, postquam ad statum quietis et consequenter disgregationis ac cessationis omnis vitae organicae pervenit, ex seipso denuo ad motum transiisset (quod pariter est metaphysice impossibile). Ergo talis supremus motor, seu Deus, datur. (Cf. HONTHEIM, *Inst. theod.*, pag. 192 et seqq.).

52. IV. *Argumentum a vita organica derivatum.* — Vitam organicam incepisse in tempore, ab omnibus qui in scientiis naturalibus sint versati nunc admittitur, etiam praescindendo a revelatione et a quaestione aeternitatis mundi. Nam hoc *a posteriori* probatur per scientiam geologicam ; *a priori* autem, ut ita dicam, debet concedi et conceditur de facto ab omnibus quicumque, sublata hypothesi creationis, per quam Deus omnia in statu evoluto producere potuisset, tenent in statu chaotico mundum initio fuisse : organismi enim, ut patet, supponunt evolutionem praecedentem rerum anorganicarum, sine quibus vita est impossibilis. Atqui causa sufficiens initii vitae organicae assignari nequit, nisi Deus producens : nam generatio aequivoca, ut dicunt, seu naturalis transitus a statu inorganico ad statum organicum ope virium physicarum, consentientibus etiam viris in scientia naturali doctissimis, absurda dici debet. Ergo datur Deus.

53. V. *Argumentum ex naturali desiderio beatitudinis desumptum.* — Constat voluntatem humanam ita in appetendo bono extendi, ut in bono aliquo finito nullo modo quiescat, sed in bonum tendat semper maius et maius. Atqui hoc factum explicari nequit, nisi quatenus voluntas humana supponitur ordinata ad bonum infinitum quod eius potentialitatem replere valeat, quodque ideo existere debet ; nam motus naturae esse nequit inanis. Ergo existit bonum infinitum seu Deus.

Argumentum, hoc modo confectum, est *a posteriori*, atque, ut videtur, probativum, neque extraneum menti S. Thomae, qui simili probatione utitur in libro *Contra Gent.*, I. I. c. 43. Cavendum tamen sedulo est, ne ita exponatur aut intelligatur haec demonstratio, ut favere videatur placitis modernorum, qui per methodum immanentiae unice esse explicandam cognitionem Dei autumant ; unde non assumunt naturalem appetitum beatitudinis, sicuti nos fecimus, ut medium demonstrationis *a posteriori*, sed eum unice spectant ut factum internum quod immediate refert existentiam Dei, ita ut aut in unum vel alterum ex erroribus modernistarum prolabantur, aut saltem in sententiam incidant *aprioristicam* seu Anselmianam, confunden-

tes beatitudinem in communi cum ipso obiecto concreto beatitudinis seu Deo [1]).

54. VI. *Argumentum deductum ex lege morali seu ex synderesi rationis.* — Constat omnes homines aliqua lege morali naturaliter obstringi; cuius signum est ipsa synderesis rationis qua omnes ita natura sua instruuntur, ut sponte in illa iudicia prosiliant: bonum est faciendum, malum est vitandum, etc. — Atqui hoc factum prodit existentiam alicuius supremi legislatoris atque imperantis; lex enim sine legislatore, obligatio sine imperante concipi nequeunt. Ergo datur Deus supremus legislator et dominus.

Argumentum, si hoc modo exponitur, nempe, si, stante obiectiva et necessaria connexione inter legem et legislatorem, obligationem et imperantem, ex facto universali legis naturalis, quam constat per experientiam atque historiam vigere inter homines, concluditur existentia Dei, est efficacissimum. Hoc enim factum explicari nequit, nisi quatenus datur reapse aliquis legislator qui suam legem, mediante synderesi et conscientia, hominibus imponit. — Si vero ita intelligitur hoc argumentum, quasi possit unusquisque ex facto subiectivo legis moralis qua se teneri experitur arguere existentiam Dei, tunc illis solummodo videri poterit efficax, qui putant notionem legis naturalis antevertere posse conceptum, saltem confusum et rudimentalem, Dei legislatoris; alii enim, non sine implicatione, ut patet, et vitiosa circulatione eo, hac ratione instituto, uterentur. — Nullo autem pacto debet intelligi hoc argumentum sensu kantiano, ita scilicet ut antea lex moralis independens a Deo, seu voluntas autonoma per imperativum categoricum se obligans, supponatur, deinde vero existentia Dei statuatur tamquam necessarium postulatum ipsius existentis ordinis moralis.

Ex dictis etiam patet quo sensu possit effici argumentum affine, quod a concionatoribus non sine magna efficacia populo exponi consuevit; argumentum dico ex necessitate alicuius iusti retributoris atque debitae sanctionis depromptum. Cavendum nimirum hîc quoque est, ne in errorem Kantii incidatur, ordinem moralem seu bonum et malum morale praeintelligendo ipsi fundamento totius moralitatis, seu Deo ultimo fini et legislatori supremo.

Appendix 2ª.

De moderna critica argumentorum quibus existentia Dei probatur.

55. Argumenta traditionalia, quibus nos cum Angelico Doctore usi sumus ad evincendam existentiam Dei, omni vi probativa esse destituta, passim post Kant asseritur a modernis philosophis, qui subiectivismi aut positivismi erroribus plus minusve adhaerent: quod quidem mirum videri non debet si

---

[1]) « Di quest' argomento, ait P. Mattiussi, vogliono principalmente valersi molti fra i moderni, e pretendono che sia l' ottima e forse l' unica prova efficace dell' esistenza di Dio. Sentiamo, dicono, una aspirazione profonda al bene e alla felicità, come a conoscere una verità senza fine: dunque deve realmente esistere cotesta verità e cotesta bontà, assoluta dai limiti, ove sarà queto l' ingenito desiderio dell' anima nostra. L' argomento è valido? Abbiam già detto che assume e conchiude cose verissime, ma come nell' argomento di S. Anselmo, il nesso logico fa difetto ». (Mattiussi, *Credo in unum Deum*, pag. 84. — Cf. etiam *Il veleno kanziano*, pag. 121 et seq.).

attenditur eorum de cognoscibilitate Dei doctrina quam supra, ad ass. 4um, indicavimus. Non erit ergo absque utilitate aliquid breviter attingere de iis quae, praesertim a Kant et Hume, contra talia argumenta obiecta sunt.

Ut notum est, in vita Kantii duplex periodus est distinguenda : periodus, quam vocant dogmatismi, in qua nondum veritates traditionales quasi a priori respuebat ; et periodus criticismi, in qua, iam sui systematis praeiudiciis detentus, nihil admittebat nisi quod illis consentire videbatur. Porro, ut recte iudicetur de mente Kantii circa probationes existentiae Dei, praestat eam in duplici illa periodo distincte considerare. — Igitur ante tempus criticismi Kant edidit librum, quem inscripsit : « *De argumento unice apto ad demonstrandam Dei existentiam* » ; in quo, nulla facta mentione de argumentis quae dicuntur moralia, ex reliquis demonstrationibus quae afferri solent, reiiciebat argumentum ontologicum, seu aprioristicum ; item cosmologicum, (sub quo nomine veniunt tres primae viae S. Thomae a rerum mutatione ac contingentia et causarum nexu deductae) omnino refutabat. Pariter ei non satisfaciebat physico-teleologicum, quamvis magna laude dignum illud definiret. Unum ergo argumentum efficax remanebat iuxta eius sententiam : argumentum nempe ideologicum, seu ex possibilibus deductum, quod tamen suo modo exponebat. — Tempore vero criticismi, Kant illius argumenti, quod olim ei visum fuerat unice aptum, non amplius rationem habuit, ita ut in *Critica rationis purae*, ubi omnia argumenta theologica speculativa refellere conatus est, argumentum ideologicum ne mentione quidem dignum habuerit. Argumentum autem ontologicum, cosmologicum et teleologicum, propter easdem rationes atque antea, improbavit ; atque ad considerationes morales, prius neglectas, se convertit, in medium afferens illam de modo cognoscendi Deum sententiam quam novimus.

Quandoquidem argumentum teleologicum [1]) ideo improbavit Kant, quia illud incidere autumabat in argumenta reprobata cosmologicum et ontologicum ; ontologicum autem et nos reiecimus ; ideologicum denique idem Kant repudiavit quin rationem ullam huius repudii assignaret, non remanet nisi ut videamus quibus tandem rationibus cosmologicum argumentum refutaverit. Igitur

Argumentum cosmologicum, inquit, reiiciendum omnino est, — *a)* quia in argumentum ontologicum incidere debet, si Dei revera existentiam ex asserta existentia entis necessarii concludere vult : assumendum enim est, ut veritas nota ex terminis, principium « ens necessarium est realissimum » ; sed tunc,

---

[1]) Kant in libro, quem in priori vitae suae periodo scripsisse diximus de unice possibili demonstratione existentiae Dei, definiverat esse summa laude dignum argumentum teleologicum, utpote quod proxime accedit ad sensus et captui vulgari egregie accomodatur, est valde naturale ac spontaneum et proinde etiam antiquissimum ; clarum conceptum dat divinae sapientiae et providentiae, etc. In critica autem rationis purae addidit, idem argumentum ad inquisitionem finium invitare scientiamque complere, ad unitatem quamdam omnia revocans etc. — Nihilominus, iuxta eumdem Kant, demonstratio haec prouti communiter exponebatur, gravibus incommodis obnoxia erat, quippe quae nonnisi rerum harmoniam contingentem considerabat, studium physices facile impediebat omnia consilio sapientis Dei adscribendo, non demonstrabat ipsius Dei creatoris existentiam eiusque infinitatem, sed solum esse auctorem aliquem ordinis et quidem contingentis ; proinde correctione indigebat, ut revera formam probativam acquireret ; sed hoc sine auxilio argumenti cosmologici et proinde ontologici fieri non poterat. Quid respondendum sit his Kantii circa hoc argumentum praeoccupationibus unusquisque videt ; recolantur ea quae in expositione eiusdem atque in solutione difficultatum vidimus. (Quae in praesenti appendice delibamus praesertim ex HONTHEIM, *lib. cit.*, cap. 7, excerpta sunt).

eodem iure, ut nota ex terminis est retinenda propositio in qua fundatur argumentum ontologicum « ens realissimum (seu perfectissimum) est necessarium (seu existit) » ; — *b)* quia nititur incerto praeiudicio, nempe principium causalitatis valere extra ambitum rerum experientiae subiectarum, eiusque usu posse ad Deum transcendentem perveniri ; — *c)* quia pariter falso ut certam supponit impossibilitatem numeri infiniti, de quo e contra nihil statuere possumus, cum experientiam fugiat ; item falso supponit ex praesumpta impossibilitate huius numeri licere nobis experientiae ordinem praetergredi, ut ad Deum transcendentem perveniamus ; — *d)* quia in conceptu entis necessarii, quod nempe a nulla conditione pendet, mens nonnisi se decipiendo quiescere potest, cum necessitatem non concipiamus nisi quando videmus conditiones praerequisitas esse impletas. (Cf. FARGES, l. c., pag. 261 et seqq.).

« Hae sunt quattuor rationes (ait P. Hontheim, l. c.) propter quas Kant argumentum cosmologicum nidum esse dicit arrogantiis dialecticis plenum. Haec sunt quattuor argumenta celeberrima, quibus caece fidunt omnes, qui argumenta theologica nihil valere a Kantio demonstratum esse quotidie repetunt ». Et tamen eorum inanitatem nemo sanae mentis prima fronte non perspicit : pendent quippe omnia partim a mala interpretatione traditionalium argumentorum, partim a corrupta doctrina circa nostram cognitionem et valorem obiectivum principii causalitatis. Neque proinde, post ea quae hucusque diximus praesertim in solutionibus difficultatum praecedentium, ulteriori responsione indigent.

56. Hume, cuius praesertim auctoritate Kant motus fuit ut suas novas excogitaret doctrinas, demonstrationem existentiae Dei et ipse examini subiecit, ut apparet in suis posthumis dialogis. At nonnisi de argumento teleologico agit ; quod quidem ideo fecisse censendus est, quia, cum nullum alium fontem cognitionis praeter experientiam rerum singularium admitteret, omnique speculationi metaphysicae et deductivae infensus esset, omnia argumenta theologica quae pressius principio metaphysico causalitatis nituntur a limine excludebat. E contra teleologicum argumentum inductione atque analogia, ut ipse aiebat, nititur, quippe quod fere hoc modo effici potest : natura in multis simillima est operibus artis ; ergo etiam in hoc iisdem conformari putanda est quod sit ab aliquo intellectu fabricata. — Verum etiam contra hoc unicum argumentum quod examine dignum censuit, multas movit difficultates, quarum praecipuae sunt hae : — *a)* Deus est supra omnem cognitionem humanam : nihil ergo de ipso definire possumus ; in specie intellectum Deo ascribere non debemus, cum mens in qua non est multiplicitas nec successio intellectionum omnino repugnet. — *b)* Etiamsi Deum cognoscere possemus, certe non per viam argumenti teleologici hoc assequeremur : ex eo enim quod homo nonnisi intellectus consilio efficit ordinem, non sequitur rerum universitati alia media deesse quibus ordo fiat. — *c)* Argumentum teleologicum statuit, ordinem mundanum indigere causa, quae quidem esse debet ens necessarium. At ens necessarium est terminus sine sensu et significatione : quidquid enim est, cogitari potest non esse. Deinde si oporteat ens aliquod extare quod sit necessarium, cur non ipse mundus dicetur hoc ens ? Vires universi nondum deteximus omnes. — Insuper mundus, si ponitur aeternus, dici potest habere in seipso causam sui, quandoquidem collectionis causa assignata est si semel cuiusvis individui causa ostenditur. — *d)* Falsum est solo intellectus consilio ordinem oriri. Cur ordo mundanus non erit ex necessitate ? Cur non in ipsis elementis erit principium ordinativum ? Cur non dicemus hunc mundum ab alio esse generatum, aut aeterna agitatione elementorum tandem resultare debuisse ? — *e)* Qui dicunt mundum ab intellectu esse ordinatum, magna incurrunt incommoda. Nam sic, ordo qui est in rebus reducitur in ordinem idearum

qui est in Deo. Sed quaero, quae causa istas ideas ordinavit? Si dicas eas esse ordinatas a se, cur idem de mundo dicere non possumus? Insuper experientia docet, intellectum et cognitionem non alibi inveniri quam in animali quod mortale est; item ideas hauriri ex rebus. E contra theistae dicere debent intellectum divinum esse aeternum, ideam ordinis ordinem praecedere. — *f)* Saltem argumento teleologico non probatur Dei infinitas, unitas, pura spiritualitas, benignitas ac sanctitas, cum ex effectu finito, multiplici, complexo, malis et peccatis plurimis admixto, haec non arguantur.

Tot mentis excaecatae aberrationibus unum responsum dandum. Cum huiusmodi homine qui principia omnibus obvia, sicut principium causalitatis, videre pertinaciter detrectat, tam parum disputari potest quam cum caeco de colore, ut scite ait Hontheim (l. c., pag. 259). Hoc semper ante oculos habendum est, quando cum philosophis modernis res agitur. Omnes fere eodem vitio infecti sunt: destruunt intellectum, destruunt conceptus universales, destruunt prima principia. Hi philosophi proinde ante omnia edocendi sunt de facultate intellectiva eiusque abstractione conceptuum universalium ac de primis principiis. Quod si in suo scepticismo circa hoc perseverant, nulla remanet cum iis disputandi possibilitas. Ceterum in solutionibus difficultatum, quas post argumentum teleologicum posuimus, etiam hae obiectiones iam praeoccupatae inveniuntur.

57. Sicuti Kant influxum Humii, ita Hume influxum Baylii, in iis quae religionem spectant, subiisse censendus est. Baylius, qui suo dictionario historico critico parens impietatis modernae factus est, de ratione humana asserebat, eam esse aptiorem ad difficultates et dubia movenda quam solvenda: cui rationis imbecillitati sola medetur fides christiana. Ad hanc fidem nil conferunt ratiocinia humana; quin ratio saepissime fidei contradicit. Unde impossibile est sequi simul rationem et fidem; sed una vel altera est relinquenda; atque in hoc est fidei meritum. Nil utilius est, quam ut quavis data occasione libris nostris patefaciamus, quomodo ratio invalida sit ad scepticismum aliasque absurditates superandas. — His fretus principiis, Baylius ostendit multa in hypothesi existentiae Dei, quem christiana fides colit, inveniri quae rationem humanam vehementer offendunt, sicuti sunt, ex. gr. permissio peccati, aeternitas poenarum inferni, liberum arbitrium cum Dei concursu componendum, etc.

58. Non huius loci est hos errores refellere, qua parte quaestiones ad sacram theologiam pertinentes respiciunt. Difficultates vero quae a permissione mali petuntur, inferius, ubi contra dualismum Manicheorum agemus, diluentur.

Interim iuverit observare, S. Thomam iam suo tempore omnes difficultates modernas quotquot factae sunt intuitu suo vere angelico paucis verbis praeoccupasse et solvisse; ut videre est in *Summa theologica*, 1. p. q. 2. a. 3. — Sane ad duas classes reduci possunt omnes difficultates quae a modernis fiunt contra existentiam Dei vel saltem contra eius demonstrabilitatem. Prior comprehendit obiectiones quas nuper audivimus a Baylio, quaeque passim repetitae sunt ac repetuntur ab asseclis praesertim scholae pessimisticae, cuius princeps Schopenhauer existit, atque ab omnibus inter modernos qui falsum prorsus conceptum habent de causis malorum eorumque ordinabilitate ad commune bonum. — Altera classis complectitur difficultates omnium illorum, qui ideo negant Dei existentiam vel eius demonstrabilitatem, quia putant (ut audivimus a Humio) nostrae rationi non licere extra ambitum rerum naturalium quaerere causam mundi, quasi haec necessario esse debeat aliquid transcendens, et non potius ipsi mundo immanens. Ita loquuntur, etsi sub alia et alia forma, omnes materialistae, positivistae, evolutionistae, agnostici, critici kantiani etc.

Iamvero Angelicus Doctor in *Summa theologica* has omnes difficultates paucis verbis perstringit in duabus obiectionibus quas solas praeponit articulo, ubi demonstrat existentiam Dei. « Videtur quod Deus non sit, inquit. Quia... si Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est ». — « Praeterea..... omnia quae apparent in mundo possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit; quia ea quae sunt naturalia reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse ». — Respondet autem ad primam difficultatem, sententiam sublimem Augustini referens (*Enchir.*, cap. 11) : « Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo ». Ad secundam vero respondet id quod in corpore articuli ostenderat, omnia mobilia et deficere possibilia, cuiusmodi sunt agentia naturalia et voluntas humana, reducenda esse in aliquod principium immobile et per se necessarium.

Quae responsiones adeo sunt evidentes menti erroribus non praeoccupatae, ut nihil aptius et efficacius dici potuerit. At nulla evidentia tam fulgens esse potest, quae intellectum pertinaciter praeiudiciis adhaerentem ab errore removere valeat.

Scholia.

59. I. **De atheismo.** — Dicuntur generatim *athei* illi homines qui Deum non agnoscunt. — Distinguuntur in practicos et theoreticos. *Practici* sunt illi qui mente quidem Deum admittunt, facto tamen et moribus negant, quatenus talem vitam ducunt ac si Deus non esset. *Theoretici* vero illi dicuntur qui mente Deum non admittunt, vel quia eius notione destituuntur, (quo in casu appellantur athei *negativi*), vel quia, etsi eius notionem habeant, negant tamen assensum circa eius existentiam, (et in hoc casu dicuntur athei *positivi*). Hi autem, si absolute negant Deum existere, vocari solent *dogmatici*; si vero solummodo inficiantur posse homini constare utrum Deus existat annon, denominari consueverunt *agnostici*, vel *sceptici*.

Atheos quam plurimos extare practicos, qui nempe *confitentur se nosse Deum, factis autem negant*, (ad Tit. 1. 16) lugenda experientia docet.

Quaeritur autem utrum dari possint athei theoretici veri nominis, sive negativi sive positivi. Cui quaestioni ita respondendum videtur.

1°. Fieri nequit ut homo, sive solus sive in societate, annos discretionis attingat, quin in aliquam Dei notitiam devenerit. Ratio est, quia, ut pluries diximus, etiam praescindendo ab humana institutione, argumenta quae Dei existentiam ostendunt (loquimur hic de vulgaribus probationibus) facillima sunt atque obvia; et insuper ad ea, inclinatione ipsa naturae rationalis, provocamur saepissime. — Athei proinde vere negativi, saltem si de conceptu

Dei valde rudimentali sermo est, dari nequeunt inter homines usu rationis praeditos.

2°. Potest homo dubium admittere de existentia Dei. Nam haec non est veritas immediata et per se nota nobis, ut vidimus; voluntas autem potest intellectum avertere a motivis illius, eumque applicare ad considerationem apparentium difficultatum, quibus mentis assensus suspendatur. — Potest etiam homo iudicium efformare de non existentia Dei. Neque enim repugnat, avocata mentis consideratione a propriis motivis quae veritatem persuadent, illud ut verum videri atque ut tale temere affirmari, quod est falsum. — Athei ergo positivi, qui etiam ad longius tempus sed imprudentissime iudicent Deum non esse, possunt extare, et dantur de facto non pauci.

3°. Hoc tamen iudicium nequit esse ita certum et firmum, ut formidinem non admittat de opposito. Ratio est, quia nonnisi falsis motivis innititur, quae, si intellectus ad sana principia se convertat, nequeunt non apparere saltem ut suspecta. — Unde impossibile est, homines qui Deum tali modo negant interdum non suspicari de existentia alicuius divinitatis. Natura enim rationalis vehementer in hanc veritatem inclinat; tantae vero inclinationi semper resistere est moraliter impossibile. (Cf. KLEUTGEN, *De ipso Deo*, p. 1. l. 1. q. 1. a. 9).

60. Atheismus theoreticus ac positivus solet nostris temporibus (ut notat P. Hontheim in opere saepe citato, pag. 381) vocari euphemistice ab asseclis suis *monismus cosmologicus*, quatenus, negato discrimine inter substantiam mundi et eius principium, utriusque identitatem defendit.

Monismus alius est materialisticus, alius pantheisticus; primus nullam aliam extra mundum esse realitatem ita tuetur, ut conceptum omnis divinitatis prorsus excludat. Alius e contra unicam hanc realitatem definit esse ipsum Deum diversimode se manifestantem. — Ut unusquisque intelligit, verbo potius quam re haec duo systemata differunt; neque enim minus atheus dicendus est pantheismus quam materialismus, cum ponere Deum qui non sit supramundanus seu (ut nunc dicunt) transcendens, idem sit ac nullum Deum admittere.

De pantheismo, quatenus saltem specie et voce ab atheismo discedit, erit inferius specialiter agendum, ubi de diversitate Dei a qualibet alia re loquemur.

Materialismus non est nisi evolutio seu consectarium empirismi. Si enim iuxta empirismi placita omnis nostra cognitio ex experientia profluit, si sensatio non est (ut docuit Hobbesius) nisi motus organismi, si praeterea omnis conceptus substantiae, quae phaenomenis subsit, mere ut figmentum rationis seu imaginationis est retinendus, etc., prona est assertio *praeter materiam et motum nihil dari*; quae est formula materialismi [1]).

[1]) Sunt qui etiam tertium quemdam monismum considerant, qui veluti mediet inter pantheismum et materialismum; monismum nempe hylozoisticum, in hoc discedentem a crassiori materialismo, quod praeter materiam et motum mechanicum statuit dari etiam viventia vita intellectuali quorum

De materialismi absurditatibus non hîc est locus disserendi, ut patet; ceterum, si de nostra quaestione agitur, valent specialiter contra ipsum omnia quae hucusque ad Dei existentiam evincendam consideravimus. — Quandoquidem vero materialistae pro se invocant contra theistas cosmogoniam Laplacicam et transformismum, haec pauca sufficiet pro quaestione praesenti indicare. — 1°. Theoria Laplacica, si vera esse supponitur, nullam facit difficultatem ulli argumento quod pro existentia Dei affertur. Nam etiam in illa hypothesi existere debet sapientia supramundana quae nebulam Laplacicam construxerit, eique talem motum indiderit, ut ex ea systema solare, quemadmodum nunc est, oriri potuerit. — Ceterum theoria Laplacica valorem scientificum non habet nisi satis limitatum. Materialistis igitur, quando ad eam provocant, respondendum est primo, hypothesi transmissa, eos nihil eadem iuvari, deinde agi de cosmogonia incertissima. — 2°. Quod pertinet ad transformismum, reiiciendus omnino est sub quacumque forma proponatur, ut suo loco ostenditur. Attamen, si de existentia Dei vindicanda agitur, nihil ex tali systemate contra eam adduci potest, quidquid sentiant illi qui illud profitentur. Nam omnes theoriae transformisticae (ut solummodo hoc pro nostro scopo innuamus) impares sunt explicandae primae origini specierum organismorum, cum generatio aequivoca, per quam primi typi ortum habuisse ex anorganicis corporibus dicerentur, respui debeat tamquam aliquid omnino repugnans non solum rationi sed etiam experientiae, consentientibus etiam plurimis qui in scientiis naturalibus habentur versatissimi [1]).

61. *Dices* 1° contra assertam impossibilitatem atheismi negativi. — Dantur homines, praesertim apud barbaros, adeo stupidi ut incapaces sint omnis discursus, quo ex creaturis arguitur existentia Dei, cum penetrare

---

operationes ac vires ad motum mere mechanicum non reducuntur. — Attamen hunc monismum non esse nisi speciem aliquam materialismi facile apparet, si consideretur, discrimen quod inter entia spiritualia et materialia ab his agnoscitur nullo modo sufficere (si de re agitur et non mere de voce) ad verum conceptum vitae spiritualis et intellectualis salvandum.

Materialismum hodiernum inauguraverunt in Gallia Iulius Offroy de la Mettrie (1709-1751), qui scripsit libros *L'homme machîne*, *L'homme plante*. Eius asserta collegerunt Holbach (1723-1789) et instructor eius Lagrange in libro *Système de la nature*, qui anno 1770 publice editus, oraculum evasit doctrinae materialisticae. — Alii noti materialistae fuerunt Helvetius (1715-1771), Cabanis (1757-1808), Gall (1758-1828) qui pater craniologiae et cranioscopiae nuncupatur, et sequacem habuit Lombroso; Feuerbach (1804-1872), Vogt (1817-1895), Moleschott (1822-1893) qui docuit Taurini et Romae, Büchner cuius liber *Kraft und Stoff* oraculum est materialistarum nostrorum dierum.

[1]) Iam Lamark (1744-1826) doctrinam evolutionismi protulerat; sed uberius hanc hypothesim per sic dictam *selectionem naturalem et artificialem* et per *mutuam individuorum pro existentia colluctationem* explicavit Carolus Darwin (1809-1882) in suis operibus *De origine specierum* et *De origine hominis et selectione generica*. — Ernestus Haeckel (nat. 1834), professor in Universitate Ienensi, creationem mundi in opere *Schöpfungsgeschichte* negat et eius evolutionem materialistice et darwinistice explicare conatur. Asserit, mundum esse productum virium physicarum et chimicarum. Initio existebat globus aërius, e quo pedetentim corpora anorganica prodierunt; organica evoluta sunt ex inorganicis *per generationem aequivocam*, species superiores ex inferioribus *per selectionem naturalem*. (KACHNIK, *Hist. phil.*, pag. 86).

nequeant connexionem inter existentiam creaturarum et existentiam Dei. Ergo athei negativi dari possunt.

Respondeo. — *D. A.* : si impediti sint ab usu rationis, *C.* ; si usum rationis habent, *Subd.* : si de discursu agitur subtiliori, quo Deus cognoscatur clariori conceptu, *Tr.* ; si de facillimo discursu, ad quem ab ipsa natura vel indeliberate movemur, *N.* — *N. C.*

Dices 2°. — Puer in silvis enutritus, postquam adeptus est usum rationis, indiget aliquo temporis intervallo ut ex creaturis concludat existentiam Dei. Ergo illam, saltem brevi tempore, invincibiliter ignorabit.

Respondeo. — *D. A.* : ut illam concludat conceptu distinctiori ac perfectiori, quem tenetur homo sibi comparare postquam in qualemcunque confusam Dei notitiam pervenit, *C.* ; ut illam concludat conceptu quodam adhuc confuso et primitivo, qui sit saltem sufficiens et substruatur notioni obligationis moralis, *N.* Non enim adipiscitur homo usum perfectum rationis, quin talem conceptum iam sibi comparaverit ex naturae incitamento. — *N. C.*

Dices 3°. — Si puer antequam perveniat ad usum rationis perfectum imbuatur praeiudiciis adversus existentiam Dei, pervenire potest ad usum rationis perfectum quin Dei existentiam aliquo modo cognoscat. Ergo saltem in hoc casu dari potest Dei ignoratio invincibilis.

Respondeo. — *N. A.* Nam, propositis etiam quibuscumque fallaciis, in eo praevalebit, saltem aliquando, vis naturae qua homo indeliberate movetur interdum ut repentine discurrat a creaturis ad Deum aliquo modo concipiendum. — *N. C.*

Dices 4°. — Dari possunt homines infideles negative, qui scilicet, cum nihil unquam audierint de fide, inculpabiliter illam ignorant. Ergo a pari dari possunt athei negativi.

Respondeo. — *C. A.* — *N. parit.* et *C.* Nam ad Deum cognoscendum homo naturaliter vel sola vi naturae rationalis excitatur. Hoc autem non est verum si de fide cognoscenda agitur.

Dices 5°. — Si homo vel indeliberate interdum excitaretur vi naturae ad colligendam Dei existentiam ex creaturis, impossibile esset dubium de Dei existentia. Atqui hoc dubium est possibile. Ergo stat paritas asserta.

Respondeo. — *D. M.* : si connexio creaturarum cum Deo esset immediate evidens, *C.* ; si est evidens solum mediate, *Subd.* : si vi naturae induceretur homo usque ad cognitionem Dei ut est in se, *C.* ; si inducitur solum in conceptum analogum et confusum divinitatis, iterum *Subd.* : si nihil occurrere possit quod tali conclusioni oppositum videri queat, ad quod homo attendens suspendere possit assensum, *C.* ; si aliquid huiusmodi possit occurrere, *N.* — *D. m.* : quia homo avertit mentem ab eo medio quo cognoscitur connexio creaturarum cum Deo, et illam defigit in inanes fallacias, quibus talis connexio non necessaria videri potest, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Dices 6°. — Ex consideratione creaturarum poterit forte homini naturaliter occurrere de Deo *an sit*, sed non movetur naturaliter ad concludendum *quod sit*. Sed quamdiu homo cogitat de Deo solum *an sit*, nondum cognoscit Dei existentiam : possunt autem occurrere media ad concludendum saltem opinative quod non sit. Ergo dari potest Dei ignorantia invincibilis.

Respondeo. — *N. M.* Nam a natura non solum exoritur cogitatio an Deus sit, sed media quoque facillima et humanae indoli congruentissima suggeruntur, quibus concludatur Deum esse : et ad ipsam hanc conclusionem a natura interdum per illa media movemur vel indeliberate. Quia tamen per talem impulsum non concludimus, saltem de necessitate, existentiam Dei nisi sub conceptu aliquo confuso, et ipsa media videri possunt habere contraria, quibus opposita conclusio deduci queat, ideo homo potest dimoveri ab assensu praestito conclusioni quod Deus sit. Deinde, homo cum possit non cogitare de mediis persuadentibus divinam existentiam, potest tum

dubium excitare de Dei existentia, tum efformare opinionem quod Deus non sit, et etiam pertinaciter mentem prohibere a consideratione motivorum, quibus evincitur haec veritas. Per hoc tamen efficere nequit ut subinde, saepius vel rarius pro gradu pertinaciae voluntatis, naturaliter abripiatur assensus eius in Dei existentiam, etsi etiam possit statim mentem ab eo assensu avocare.

62. II. **Quo genere naturalis certitudinis nobis certa sit existentia Dei.** — Quaeres fortasse quo certitudinis genere nos existentiae Dei assentiamur. Respondemus, si de certitudine sermo est quae *per se* ex demonstratione gignitur, eam esse vere et proprie *metaphysicam*, quamvis in argumentis demonstrativis existentiae Dei una ex praemissis sit empirica. Nam, connexio rerum existentium cum Deo est metaphysicae necessitatis licet hypotheticae, talis nempe quae nullam pati potest exceptionem: unde iudicium, quod ex perspecta tali connexione exurgit in mente, eiusmodi est, ut contradictoriam positionem tamquam absolute seu in omni casu repugnantem omnino excludat. — Attamen, ut notat Schiffini (*Theol. nat.*, pag. 61) « nihil prohibet a vulgo hominum certitudinem metaphysicam plerumque non haberi de hac veritate. Sunt enim multi incapaces ad penetrandam vim argumentorum ita ut plenam evidentiam de ea assequantur. Hinc rudes multum hac in re fide sive humana sive divina iuvantur, et evidentiam quamdam assequuntur *credibilitatis* potius, et *respectivam* quam *veritatis et absolutam*..... Id tamen est *per accidens*; argumenta siquidem, quibus Dei existentia demonstratur, sunt firmissima omnino, et quo magis examinantur et penetrantur, eo magis apta sunt mentem convincere, et ad plenissimum eumque metaphysice evidentem assensum pertrahere ».

63. III. **De influxu voluntatis in assensum quo Dei existentia tenetur.** — Ex iis quae in hoc ipso scholio et superius non uno in loco animadvertimus (cf. n. 17 et 19), sufficienter iam constat quid respondendum sit quaestioni utrum et quomodo voluntas influat in actum quo existentiae Dei assentimur. Non erit tamen absque utilitate pauca de hac re hîc denuo notare, cum hisce nostris temporibus influxus voluntatis in hunc assensum plus aequo ab aliquibus exaggeretur [1]). Igitur

1°. Sine dubio in hunc assensum influit voluntas indirecte, quatenus scilicet voluntatis est intellectum applicare ad conside-

---

[1]) Le prove dell' esistenza di Dio (ait Semeria, in *Rivista delle riviste pel clero*, febbraio 1904, pag. 95) « non valgono a persuadere un' intelligenza umana che rettamente ragioni, se si tratti della intelligenza isolata dalla volontà ». Adunque « c' è sempre lo zampino della volontà nell' attività dell' intelletto che accetta o rifiuta certe proposizioni ». (*Loc. cit.*, pag. 101).

rationem motivorum quibus nititur assensus, eumque removere a pertinaci adhaesione praeiudiciis quae ei opponuntur [1]). Unde etiam consequitur, eos qui propter corruptos mores quoad voluntatem male dispositi sint, in atheismum non solummodo practicum sed et theoreticum non difficile incidere. Nam ab iis considerationibus facile homo abstinet vel recedit, quae eius dispositionibus ac propensionibus contrariae sunt.

2°. Item dubitandum non est, etiam directe aliquando in hunc assensum voluntatem influere, quatenus eum non quidem elicere sed imperare potest. Neque enim repugnat, existentiam Dei ab aliquibus, qui eius demonstrationem hic et nunc vel non considerant vel non satis apprehendunt, teneri per fidem seu propter aliorum auctoritatem ita, ut assensus non habeatur sine voluntate imperante.

3°. Attamen hunc directum influxum non requiri *per se* ad talem assensum, ostendunt ea omnia, quibus evincitur existentiam Dei per veram et apodicticam demonstrationem probari. Assensus enim quo conclusioni alicuius demonstrationis adhaeremus est assensus intellectivus necessarius, qui proinde imperio voluntatis minime indiget [2]).

64. IV. **De obligatione morali assentiendi divinae existentiae.** — Ex dictis colligitur etiam, quo sensu adsit obligatio moralis Dei existentiam agnoscendi: eo nempe modo haec obligatio urget, quo modo huiusmodi assensus sub libera voluntate cadit, praesupposita tamen prima notione, saltem rudimentali et confusa, Dei. — Ratio primi est, quia obligatio non intelligitur

---

[1]) « Dicendum (ait S. Thomas, p. 1. q. 82. a. 4) quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per *modum finis*, sicut dicitur quod finis movet efficientem: et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per *modum agentis* . . . ; et hoc modo voluntas movet intellectum ». — His verbis Angelicus Doctor solvit more suo acutissime quaestionem de mutuo nexu intellectus et voluntatis in movendo.

[2]) Non desunt qui influxum voluntatis in assensum quo haec veritas tenetur ideo inducunt, quia, generatim, sententiam Cartesii eiusque scholae sequuntur, quae statuit iudicium esse actum non quidem mentis sed voluntatis. Sed quam inepte haec dicantur prima fronte apparet, atque in tractatu de intellectione vidimus. « Ai Cartesiani fu giustamente opposto, ait Ausonio Franchi, che il giudizio nella sua genesi mentale, nella sua forma *elicitiva*, appartiene all' intelletto, e non alla volontà; poichè esso è l' atto conoscitivo per eccellenza. Non si conosce propriamente se non in quanto *si giudica* . . . . . Ora la conoscenza è funzione essenzialmente propria dell' intelletto; dunque il giudizio . . . è atto dell' intelletto non della volontà ». A. Franchi, *Ultima Critica*, n. 55. (Cf. de tota hac quaestione Ballerini, *Il principio di causalità*, pag. 250 et seqq., ed. 1ª).

ubi non est voluntas et quidem libera, ut patet. — Ratio secundi est, quia Deus est fundamentum totius moralitatis utpote ultimus finis ; neque ulla obligatio intelligi potest antecedenter ad notitiam legis, quae rursus notionem saltem confusam legislatoris involvit. — Nimirum, si de prima notione Dei agitur, haec non tam consideranda est ut terminus alicuius moralis obligationis quam ut necessarium eius praesuppositum et fundamentum. Verum, hac posita, (et eam omnes rationis compotes facillime et indubitanter acquirere, supra vidimus), statim subintrat obligatio moralis eam excolendi, impedimenta removendi quae veritatis investigationi ac firmitati assensus officiunt, Deique cognitionem, pro diversa personarum conditione, magis magisque perficiendi etc. — Unde athei positivi perquam culpabiles sunt, iuxta illud *ad Rom.*, 1. 18 et seqq. : « Revelatur ira Dei de caelo super omnem impietatem..... Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur : sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles ».

Bene, proinde, Ballerini in opere citato (pag. 259 et seq.) scribit : « Ha dunque ragione il Semeria quando esige la buona volontà per affermare la esistenza di Dio : ma non perchè la buona volontà dia alle prove un valore che esse non hanno in sè, bensì perchè rimuove dall' intelletto gli ostacoli che gli impediscono la visione della verità... Siccome poi c' è l' obbligo morale di conoscer Dio, al qual obbligo non si può soddisfare senza l' opera della volontà che applica l' intelletto a conoscere ; così si spiega perchè il buon senso non chiama in colpa chi ignora un teorema di matematica, perchè di questo non vi è obbligo morale ; e chiama invece in colpa chi ignora o nega l' esistenza di Dio. Ma la colpa non consiste, come dice il Semeria, nel " respingere per non parer sufficienti le prove dell' esistenza ". Se così fosse, il buon senso non avrebbe il diritto di chiamare in colpa gli atei. La colpa è da parte della volontà che non applica l' intelletto a conoscere, o non rimuove gli ostacoli che impediscono la visione della verità. — E mi pare che ci sia tanto che basti per mettere le idee al posto anche in questa *vexata quaestione* ».

CAPUT III.

De propria ratione qua esse competit Deo.

65. **Cur hoc potissimum loco haec quaestio tractetur.** — Haec quaestio, quae longe maximi momenti est in tota tractatione de Deo, iure meritoque hoc in loco ponitur, etsi sub alio respectu pertineat ad sequentem partem quae circa Dei quidditatem versatur. Ratio est, 1° quia est veluti complementum probationum quibus existentia Dei conclusa est, atque ab eis recta et immediate descendit ; 2° quia conclusio quae hic statuitur se habet ut generale fundamentum ac principium, a quo omnia fere deducuntur quaecumque in sequentibus circa Dei essentiam et attributa statuemus ; 3° quia ad ipsam pleniorem intelligentiam quaestionis circa existentiam Dei pertinet consideratio qua ratione *esse* competat Deo, ut melius scilicet innotescat valor huius praedicationis « Deus est, seu existit ».

Assertio 11ª.

Ex ipsis notionibus sub quibus iuxta quinque S. Thomae vias Deum existere probatum est, illico eruitur, " esse „ Dei cum ipsa eius essentia identificari, seu Deum esse ipsum esse subsistens.

66. **Probatur thesis.** — 1°. Ostensum est supra, Deum esse primum movens immotum. Atqui quod huiusmodi est oportet ut esse habeat quod non sit aliud ab essentia. Ergo esse Dei non est aliud ab eius essentia.

Probatur minor. — Illud tantum in movendo non eget influxu superioris moventis, quod potest esse ex se solo causa essendi perfectionis ad quam movet, ita scilicet quod ipsum *esse* talis perfectionis sit effectus eius : secus enim non causaret esse nisi ut instrumentum superioris causae per motum ab ea receptum. Sed nihil potest esse ex se propria causa essendi, nisi sit ipsum esse subsistens : quod enim per participationem est tale pendet ab eo quod per essentiam est tale ; et ita quodlibet esse participatum pendet ab eo quod per essentiam est esse. Igitur in Deo, qui est primum movens, essentia non est aliud ab esse.

2°. Item vidimus, Deum esse primam causam efficientem. Atqui talis non esset Deus si eius esse non esset ipsa eius essentia. Ergo esse Dei est ipsa eius essentia.

Probatur minor. — Nam quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, oportet quod ei conveniat per aliquam causam : ea enim quae per se non sunt unum et idem, si coniunguntur, oportet per aliquam causam uniri. Erit igitur *esse* in eo causatum ab aliqua causa. Haec autem causa vel est ipsa essentia secundum sua principia essentialia, quasi nempe esse debeat necessario sequi ad talia principia, vel est aliquod principium externum. At vero impossibile est quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei : nihil enim causat nisi secundum quod est ; res proinde deberet intelligi iam esse, antequam haberet *esse* quod ex eius principiis essentialibus dicitur causari. — Si autem causa τοῦ esse ponitur aliquod principium extrinsecum, iam illa res non potest dici prima causa efficiens. Ergo Deus non esset prima causa efficiens, si esse eius esset aliud ab eius essentia.

3°. Item ostensum est, Deum esse ens necessarium non habens causam suae necessitatis in alio. Atqui in eo quod sic est, esse non est aliud quam essentia. Ergo.

Probatur minor. — Id enim quod necesse est esse quin tamen sit suum esse, non est *per se* necesse esse, sed per esse sibi tributum ab alio. Sed quod huiusmodi est, hoc ipso, habet causam suae necessitatis, ut patet. Ergo ens necessarium non habens causam suae necessitatis oportet ut sit suum esse. — *Praeterea*,

ens necessarium non habens causam suae necessitatis debet dici hoc ipso non esse ab alio sed a seipso. Atqui nequit dici esse a seipso effective ; nam repugnat aliquid producere seipsum. Ergo erit a seipso formaliter : non enim potest moveri dubium in alio genere causae. Sed quod est a seipso formaliter, non aliud est quam ipsum esse : forma enim quae *ex se* importat esse, hoc ipso quod est forma, est *esse*. Igitur ens tali modo necessarium oportet ut sit ipsum suum esse.

4°. Deinde ostensum est, dari Deum sub ratione maxime entis. Sed hoc est praecise evincere existentiam ipsius esse subsistentis, seu entis cui esse competit non per participationem sed per essentiam, et a quo recipiunt esse quaecumque habent esse per participationem ; ut ex illa tota probatione clare apparet. Ergo in Deo esse non est aliud ab essentia.

5°. Denique esse Deum probavimus sub conceptu supremi ordinatoris. Sed supremus ordinator non alius potest esse quam ipsum esse subsistens. Ergo.

Probatur minor 1° ex eo quod, ut in ass. 9° diximus, ad idem pertinet naturam condere, et dare quae sunt consequentia ad esse vel quae immediate ipsam naturam afficiunt, cuiusmodi est ordo naturalis in finem ; supremus igitur ordinator non alius erit quam ipsa prima causa essendi rerum ordinatarum, et proinde, ut constat ex modo probatis, ipsum esse subsistens ; 2° quia supremus ordinator debet in se praehabere intentionaliter seu intelligibiliter omnes possibiles naturas rerum ordinandarum earumque mutuas habitudines, ut pariter ibi dicebamus et facile intelligitur. Sed non aliter hoc ei competere potest, quam ex hoc quod est ipsum esse subsistens, in quo omnes possibiles perfectiones eminentialiter ac fundamentaliter continentur ; unde, intelligendo seipsum, prouti est in infinitum diversimode imitabilis, intelligit Deus omnes possibiles rerum rationes ; quemadmodum in sequentibus melius explicabitur.

Corollarium.

67. Omnia argumenta quae probant, Deum esse ipsum esse subsistens, probant simul manifeste, eum esse *actum purissimum* ; quae propositio, non minus ac praecedens, summi momenti dicenda est, cum ex ea plurima inferantur quae pertinent ad attributa Dei. Sane, si Deus est ipsum esse subsistens, est ergo actus irreceptus et proinde purus. Cum praeterea *esse* sit ultima actualitas rerum, seu ultimus actus in quem tendit omnis motus, et proinde nequeat substare ut potentia ulteriori actui, consequitur Deum non solum esse actum purum sed purissimum, nempe eiusmodi ut nullo modo potentiae admisceatur.

Obiectiones.

68. — *Ob.* 1°. — Si essentia divina non est aliud ab esse Dei, esse divinum dici deberet *esse* sine additione. Sed esse sine additione est esse commune omnium rerum, quod de omnibus praedicatur. Ergo si essentia divina est ipsum esse Dei, esse divinum dici deberet esse commune omnium. At hoc falsum est. Ergo essentia Dei non est idem ac esse Dei.

Resp. — *D. M.*: scilicet dici deberet esse quod propter maximam actualitatem excludit omnem additionem, *C.*; dici deberet esse quod nullam additionem importat propter maximam indeterminationem, *N.* — *Cdm.*: esse quod propter indeterminationem non importat ullam additionem est esse commune, *C.*; esse quod propter maximam actualitatem excludit omnem additionem est esse commune, *N.* — *N. C.* — *C. m. subs.* — *N. ult. C.*

Ob. 2°. — Si esse et essentia Dei essent unum et idem, qui cognosceret Deum esse cognosceret etiam quidditatem seu essentiam Dei. Sed nos cognoscimus quod Deus sit, seu existentiam Dei, quin tamen cognoscamus quid sit Deus, seu Dei essentiam. Ergo esse et essentia Dei non sunt idem.

Resp. — *D. M.*: qui cognosceret ipsum actum essendi Dei, qui per compositionem propositionis praedicatur de Deo ut est in se, cognosceret essentiam Dei, *C.*; qui cognoscit solum *esse* significans compositionem propositionis qua praedicatum existentiae coniungitur cum subiecto *Deus*, cognoscit essentiam Dei, *N.* — *D. m.*: cognoscimus esse significans compositionem praedicati cum subiecto, *C.*; cognoscimus ipsum actum essendi Dei ut est in se, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th., I. p. q. 3. a. 4. ad 2).

Sapientia huius responsionis, quae est S. Thomae, quaeque a Scoto immerito improbatur [1]), non difficile apparebit. Et sane, ut cognoscamus veritatem alicuius enunciabilis, necesse utique est in omni casu ut constet praedicatum revera convenire subiecto, seu (quod idem est) cognoscatur *esse* significans compositionem praedicati cum subiecto. Sed, si agitur de cognoscendo solummodo de aliquo *quia est*, non est necessarium ut ipsa praedicati natura in se ipsa innotescat, cum de convenientia talis praedicati cum tali subiecto constare aliunde multipliciter possit, puta ex auctoritate vel ex demonstratione a posteriori etc. — Porro in hac propositione *Deus est*, quae sic exponitur *Deus est existens*, duplex *esse* distinguitur: esse quod significat compositionem praedicati cum subiecto, seu copula, et esse quod importatur per praedicatum, et asseritur de subiecto. Igitur ad cognoscendam veritatem ipsius, respondenter ad quaestionem *an sit Deus*, necesse non est ut cognoscamus *esse* importatum per praedicatum, sed satis omnino est, ut nobis innotescat *esse* significans compositionem praedicati cum subiecto, quod est dicere ut notum sit nobis, praedicatum revera convenire subiecto, quomodocumque demum hoc constet.

Ob. 3° *instando*. — Non possumus de Deo praedicare ullo modo existentiam, si hanc non cognoscimus. Ergo si praedicatur de Deo existentia, haec cognoscitur.

Resp. — *D. A.*: si eam non cognosceremus ne per analogiam quidem ad creaturas, quo pacto etiam essentia Dei non est nobis totaliter ignota, *C.*; si eam non cognoscimus ut est in se, quo sensu dicimus ignotam essentiam Dei, *N.* — *D. C.*: per quamdam analogiam, *C.*; ut proprie est in se, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Per id quod est omnibus commune nihil ab altero differt. Sed esse est omnibus commune. Ergo nulla res ab alia differt per esse.

---

[1]) Cf. Scot. *I. Sent.* Dist. 3. q. 1. initio.

Atqui unumquodque differt ab alio per suam substantiam. Ergo nullius rei ab alia distinctae substantia est esse. Sed Deus est res ab omnibus aliis distincta. Ergo divinum esse non est idem ac divina substantia.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: esse generalissimum, *C.*; esse subsistens, *N.* — *D. C.*: per esse generalissimum, *C.*; per esse subsistens, *N.* — *C. 1am m. subs.* — *D. 2um C.*: esse commune, *C.*; esse subsistens *Subd.*: nullius rei creatae, *C.*; Dei, *N.* — *C. alt. min. subs.* — *N. ult. C.*

Ob. 5°. — Non sunt diversae res nisi quarum esse est diversum. Sed esse huius rei non est diversum ab esse alterius in quantum est esse, sed in quantum est in tali vel tali natura. Ergo si quod est esse quod non sit in aliqua natura quae differat ab ipso esse, hoc non erit diversum ab altero esse sed erit cuilibet commune.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: si sermo est de esse quod non sit subsistens, *C.*; si sermo est de esse subsistenti, *N.* — Nam hoc ipso quod est subsistens distinguitur huiusmodi esse *seipso* a qualibet alia re. — *N. C.*

Scholia.

69. I. **Quomodo de Deo dicatur hoc nomen "ens".** — Ex eo quod ostensum est Deum esse ipsum esse subsistens, oritur dubium utrum convenienter de Deo dici possit communissimum nomen *ens*, prout universalissime dicitur de omnibus rebus, cum hoc proprie significet *id cui competit esse*, seu significet *essentiam* connotando *esse*, a quo nomen entis desumitur.

Itaque sciendum est, in nominibus quae dicuntur de Deo et de creaturis duo esse distinguenda, scilicet perfectionem significatam per nomen et modum significandi quem habet nomen. Quantum ad modum significandi, talia nomina semper conveniunt per prius creaturis quam Deo. Quidquid enim a nobis significatur oportet ut significetur secundum modum quo a nobis concipitur: nam res non significantur nisi mediantibus conceptibus. Omnia autem quae concipimus, sic concipimus ut creaturis conveniunt, non autem proprie secundum modum quo perfectio aliqua competit Deo. Semper igitur id quod de Deo dicimus, secundum modum significandi oportet quod proprie non competat Deo, sed creaturis. — Quantum autem ad perfectionem significatam, quaedam sunt, quae de Deo et de creaturis dicimus, quae significant perfectiones ita, ut in ipso significatu nominis includatur imperfectus modus quo a creaturis participatur divina perfectio, ut *cor, brachium, oculus*. Et huiusmodi nomina non possunt tribui Deo nisi metaphorice. Quaedam autem sunt quae significant perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis imperfectus modus participandi includatur in eorum significatione; ut *ens, bonum, vivens* et huiusmodi. Et talia proprie dicuntur de Deo. (Cf. S. Th., 1. p. q. 13. a. 3 et 6).

Hoc igitur nomen *ens*, quod significat *id cui competit esse*, si consideratur modus significandi, non convenit proprie Deo, sed

creaturis tantum. Nam significat hoc modo quod esse intelligatur aliud ab essentia, quae est id cui competit esse, seu cuius actus est esse ; quare, attento modo significandi, Deus non deberet dici *ens*, sed *supra omne ens*, vel *esse*. (Cf. S. Th., opusc. 42, *De natura generis*, cap. 1). — Si vero in nomine *entis* consideratur perfectio significata, scilicet essentia prouti ordinem quomodocumque habet ad esse, *ens* proprie dici potest de Deo. Est enim Deus summa quaedam res, seu essentia, cui esse convenit formaliter, in quantum nempe ipsum esse Dei est eius essentia ; unde Deo convenit id quod intendimus significare cum dicimus ens, quod est essentia prouti aliquo modo importat esse, sive illud importet ut potentia essendi, sive illud importet formaliter ut essentia quae sit ipsum esse subsistens.

Igitur quamvis hoc nomen *ens*, secundum modum significandi non valeat exprimere essentiam quae ipsa est esse ; tamen quantum ad id quod significat, bene adhiberi potest ad denotandam talem essentiam. — Patet vero, ens, etiam consideratum, secundum id quod proprie significat non dici de Deo et de creaturis nisi tantum analogice.

70. II. **Quo sensu dici possit solum Deum " proprie „ esse.** — Cum dicitur aliquid *proprie* convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter. Primo sic quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subiecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis risibilitas convenit. Et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis ; nam vere res esse dicitur quando actu est : unde vere dici possunt esse omnia quae in actu sunt, etiamsi includant aliquam potentiam. — Secundo sic quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli. Et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia divinum esse non habet admixtionem alicuius privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae : divinum namque esse neque est in potentia ad ulteriorem actum, quo forte carere aut privari possit, cum esse numquam sit *per se* receptivum actus ; neque est actus alicuius potentiae, cum ipsum sit per se subsistens, et non mere *quo* aliquid subsistit ; unde neque *per accidens* habere potest secum aliquid aliud, quatenus hoc aliud sit receptibile in eadem potentia in qua recipitur esse : sed est absolute purus actus, qui neque per se, neque per accidens dici potest involvere privationem ullam aut potentialitatem. Hoc sensu igitur potest dici quod proprie esse non convenit nisi Deo. (Cf. S. Th., in *1. Sent. dist.* 8. q. 1. a. 1. ad 1).

71. III. **Quomodo solus Deus dicatur ens per essentiam.** — Hoc nomen *ens* dupliciter sumi potest : primo secundum quod concrete significat esse, secundo prout importat rem cui competit esse, seu essentiam.

Si ens sumitur primo modo, praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod solum esse divinum est esse subsistens et absolutum. De qualibet creatura vero praedicatur per participationem : nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse : unde oportet quod in creatura, praeter esse quod in ea invenitur per participationem, sit aliquid aliud tamquam subiectum participans esse. — Sciendum est autem quod aliquid dupliciter participatur. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura ; id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione ; esse autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus neque differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei ; et ideo alia quaestio est *an est*, et *quid est*. Neque solum non ponitur esse in definitione specifica creaturae, sed neque poneretur in definitione individui, si ea daretur, quia esse neque est species neque differentia individualis, sed participatur ab essentia prout haec est determinata in singulari per individualem differentiam : non enim essentia universalis esse potest proprium subiectum essendi. Esse igitur participatur ut accidens seu praeter substantiam participantis. Et ita ens sumptum iuxta primum modum non dicitur per essentiam de aliqua creatura, sed solum de Deo.

Si autem ens sumitur altero modo, secundum quod importat rem cui competit esse, sic dicitur essentialiter de quolibet. Hoc enim modo, significat essentiam connotando *esse* ut id a quo sumitur nomen entis. Patet autem quod unumquodque per essentiam est aliquid cui competit esse. Sic igitur ens dici potest per essentiam de quolibet : non tamen quasi ens sit definitio rei, vel pars definitionis eius ; sed quia est transcendens et imbibitur in tota essentia rei et partibus definitionis eius. Et hoc modo sumptum ens dividitur per decem genera, ut analogum in sua analogata, secundum quod diversa est ratio qua rebus competit esse. (Cf. S. Th., *Quodl.* 2. a. 3).

PARS SECUNDA

De essentia et attributis Dei.

72. **Quomodo sit procedendum in investigatione attributorum Dei.** — Quaestionem *an aliquid sit* sequitur quaestio *quid sit*; et ideo postquam ostendimus Deum esse, investigationem suscipimus de Dei essentia seu quidditate. Porro sicuti Deum existere nos non cognoscimus naturaliter per immediatam Dei intuitionem, sed unice per ratiocinium ex effectibus creatis, sicuti vidimus, ita etiam divinam essentiam non valemus naturaliter cognoscere secundum quod est in se, sed solum secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 13. a. 2. corp. et ad 3). Omnis enim naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum nostra cognitio se extendere potest, quantum manuduci potest per sensibilia.

Ex sensibilibus autem non valet intellectus noster eo usque pertingere, ut divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes, ex quorum proinde cognitione non potest tota Dei virtus cognosci et per consequens nec eius essentia videri. Quia tamen hi effectus aliqualem causae similitudinem consequuntur prouti ab ea perfectionem propriam participant, ex eis ad hoc perduci possumus, ut 1° cognoscamus de Deo an sit; 2° illa cognoscamus de ipso, quae necesse est ei convenire quatenus est prima omnium causa excedens omnia sua causata. (Cf. S. Th., 1. p. q. 12. a. 12; q. 13. a. 2).

Triplici porro *via* nobis est incedendum, ut aliqualem divinae naturae notitiam possimus accipere. Prima est via *causalitatis* et *affirmationis*, qua iudicamus perfectiones omnes, quae in creaturis habentur, praeexistere debere in Deo tamquam in causa; et sic dicimus de Deo vitam, sapientiam, sanctitatem. Neque enim in-

telligi potest causa tribuere effectui perfectionem qua ipsa careat. — Secunda est via *remotionis* seu *negationis*, qua et removemus a Deo omnes imperfectiones ac limitationes quae in creaturis inveniuntur eo quod deficiunt a perfecta Dei similitudine, et cognoscimus, Deum non esse aliquid eorum quae ab eo causantur; puta cum asserimus, Deum esse infinitum, immensum, non esse accidens, non esse çorpus. — Tertia est via *excessus* seu *eminentiae*, qua perfectiones omnes, quas asserimus esse in Deo tamquam in causa cuiusvis perfectionis creatae, cognoscimus ei convenire non eo modo quo sunt in creaturis, sed modo quodam eminentiori; item qua intelligimus, cum negamus Deum esse aliquid ex iis quae ab eo sunt causata, haec non removeri ab eo propter eius defectum, sed propter eius supereminentiam : unde Deus nominatur a Pseudo-Dionysio *superbonus*, *superessentialis*. (Cf. S. TH., 1. p. q. 12. a. 12 : q. 13. a. 2; *Contra Gent.*, l. 1. cap. 14; in *libr. de div. nominib.*, c. 1 et 2; SUAREZ, *De Deo*, lib. 1. c. 3. n. 3).

Ut vides, ex his quae cum S. Thoma hic statuuntur circa modum quo in Dei cognitionem naturaliter devenimus, iam apparet quam sapienter uterque excessus hac ratione vitetur, agnosticorum nempe qui contendunt nos nullam omnino, utut analogicam, cognitionem de Deo posse habere [1]); et aliorum qui e contra, sin minus expresse saltem aequivalenter, nobis natu-

---

[1]) Nous savons, ait Fonsegrive, que Dieu existe. Pouvons-nous savoir ce qu'il est, découvrir ses attributs ? Un certain nombre de philosophes répondent hardiment et absolument non, à cette question. « Toute proposition appliquée à Dieu est impertinente, dit-on, excepté celle ci : Il est ». La raison qu'on donne est que notre intelligence relative, finie, imparfaite, ne peut rien concevoir que de relatif, de fini, d'imparfait, et par conséquent que toutes ses conceptions sont contradictoires à l'essence divine, dont les attributs ne peuvent être qu'absolus, infinis, parfaits. Nous sommes donc condamnés à ne rien savoir de l'essence divine, nous ignorons absolument ce que Dieu est en lui-même. Nous devons nous borner à reconnaître son existence, c'est tout ce que notre intelligence nous permet. Si nous allons au delá, nous sortons du rationnel et de la métaphysique, pour entrer dans le domaine du sentimental et de la religion . . . ». (FONSEGRIVE, *Métaphysique*, 19ème leçon). — Ut facile intelligitur, philosophis, de quibus hic est sermo, adnumerandi sunt omnes modernistae, qui, ut diximus in ass. 4, quoad negativam partem proprii systematis agnosticismum sequuntur. — Ceterum, sicuti in sequentibus videbimus cum S. Thoma, non defuerunt inter ipsos antiquos scholasticos qui, non valentes ad verum conceptum analogiae assurgere, putarent, omnes rationes quas tribuimus Deo non esse nisi negativas et pure aequivoce de eo et de creaturis praedicari.

Moderni agnostici, duce Herberto Spencer, anthromorphismi accusant ipsos scholasticos, quia cum S. Thoma defendunt, nos aliquam cognitionem Dei analogicam, ex creaturis haustam, posse habere. Imo, quod mirum sane videri debet, eiusdem criminis eos incusant recentes pantheistae atque immanentistae Hegeliani, quasi admittere Deum personalem ac distinctum a mundo sit eum ad modum hominis effingere. — Vere, hi pseudo-philosophi *evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.* (*ad Rom.*, l. 21).

ralem faciunt cognitionem Dei ut est in se; sive quatenus (ut multi ex modernis) ordinem naturalem cum supernaturali generatim confundunt, sive quia de Deo eiusque attributis eo modo quo de perfectionibus creatis fere sentiunt, anthropomorphismum inducentes. Sed haec melius in toto decursu huius tractationis constabunt.

73. **Continuatio rerum et ordo dicendorum.** — Ex ipsis demonstrationibus institutis divinae existentiae iam aliquem conceptum divinae entitatis, per viam causalitatis ab eius effectibus ratiocinando, adepti sumus. Iam enim constat Deum extare 1° ut *movens immotum*, in cuius virtute cuncta mutabilia habent ut transeant de potentia in actum; 2° ut *ens incausatum*, quod ipsum sit *causa prima*, cui ceterae subordinantur; 3° ut ens *per se necessarium*, quod sit ceteris causa propriae necessitatis vel contingentiae in essendo; 4° ut id quod est *maxime ens*, seu ipsum esse subsistens, a quo participative procedit quidquid perfectionis invenitur in creaturis; 5° ut *suprema intelligentia* totius ordinatrix naturae.

Nunc autem ulterius aliquid investigabimus de hoc primo et summo ente quod est Deus, secundum ordinem eorum quae de ipso ente in universali considerat metaphysica. Quidquid enim est, primo a nobis intelligitur secundum ipsum eius ordinem ad esse, et sic vocatur *ens*, seu id cui competit esse. Secundo sumitur in se absolute ac positive, et sic dicitur *res* seu essentia et quidditas eius quod est. Tertio attenditur in se adhuc absolute, sed negative, et sic dicitur *unum*, quod nihil est aliud quam ens indivisum. Quarto consideratur per respectum divisionis ab aliis, et sic vocatur *aliquid*, quod significat ens divisum a quolibet alio. Quinto inspicitur per respectum convenientiae ad intellectum, et sic dicitur *verum*, quod est ens prout intellectui adaequatur. Sexto tandem accipitur per respectum convenientiae ad voluntatem, et sic nominatur *bonum*, quod est ens in quantum appetibile.

Igitur postquam in praecedenti parte versati sumus circa ipsum *esse* Dei, agemus in altera hac parte, primo de ipsa summa *re* quae est essentia divina cum suis attributis simplicitatis, perfectionis atque infinitatis, immensitatis, immutabilitatis et aeternitatis. Deinde erit sermo de divina *unitate* ac *diversitate* Dei a quolibet alio ente; postea de *veritate* Dei; et tandem de divina *bonitate*. In octo autem capita praesens tractatio erit distributa.

CAPUT I.

De essentia metaphysica Dei.

74. **Quo spectet inquisitio de proprio constitutivo metaphysicae essentiae Dei.** — Praesens dissertatio huc spectat, ut,

inter ea quae de Deo praedicanda a nobis cognoscuntur, videamus an sit aliquid quod pro nostro intelligendi modo accipi debeat ut propria ratio divinitatis, seu ut id quo Deus, si ita loqui fas est, constituitur in propria specie a ceteris diversa ; quodque proinde considerari queat tamquam principium unde cetera, quae de Deo dicuntur, ad instar proprietatum veluti procedant ; nimirum eo modo se habeat quo a nobis intelligitur propria uniuscuiusque rei essentia. Quamvis enim omnia quae de Deo dicuntur in ipso sint necessario una et eadem simplicissima res, quae est ipsa Dei essentia et ipsum Dei esse et ipse Deus, sicut iam ex parte vidimus et melius patebit ex infra dicendis ; tamen, quia non aliter a nobis potest concipi Deus quam sub diversis rationibus, respondenter ad perfectiones diversas quas distinctim invenimus in creaturis ; considerare possumus ordinem quemdam rationis inter dictas rationes, secundum quem ceterae accipiantur consequenter ad unam ; haec vero respectu nullius se habeat tamquam consequens, sed potius ipsa sit ex qua ceterae quasi proprietates naturaliter resultent.

Haec inquisitio, quae nullo modo otiosa videri debet, cum ad expolitiorem conceptum de Deo pro conditione nostri intellectus acquirendum ordinetur, institui posset post tractationem de divinis attributis ; ita nempe ut postquam ratio singulorum fuerit determinata in speciali, ea considerentur comparative inter se atque iuxta ordinem quo se excipiunt quasi alia ex aliis principiata. Attamen, cum ex una parte notio metaphysicae essentiae Dei facile suppeditari possit ex his quae sunt dicta de ipso esse Dei, ex alia vero non sit necessaria profundior cognitio reliquorum attributorum, ut cognoscamus ea excludi debere a propria ratione metaphysicae essentiae Dei ; ideo statim hanc aggredi placet, ut sic ordine etiam tractationis ratio quae habenda est ut propria metaphysica essentia Dei praecedat rationes particularium attributorum quae sunt veluti eius proprietates. — Ut autem melius notio metaphysicae essentiae divinae percipiatur, proderit bene habere prae oculis diversas acceptiones essentiae divinae.

75. **De diversis acceptionibus essentiae divinae.** — Tripliciter accipi potest a theologo naturali essentia Dei.

Primo enim considerari potest, ut dicunt, *physice*, seu ut est a parte rei in se et independenter a quovis mentis conceptu ; et hoc sensu complectitur in sua simplicissima unitate omnes perfectiones quas in Deo concipere possumus quomodocumque : quaecumque enim in Deo intelligimus, sunt a parte rei realiter identificata cum illa simplicissima ac summa re quae est essentia divina.

Secundo considerari potest *metaphysice*, seu prout in conceptu nostro accipitur ut aliquid quod veluti constituit propriam rationem divinitatis ; et secundum hanc acceptionem continetur in aliqua ratione positiva, per quam Deus intelligatur ab omni alio ente distingui, et a qua pro nostro concipiendi modo dimanent, im-

mediate vel mediate, cetera quae in Deo intelliguntur; iuxta ea quae modo declaravimus.

Tertio attendi potest *transcendentaliter*, seu quatenus ut ratio transcendens includitur in omnibus quae in Deo considerantur. Sicut enim *ens* et *res* est transcendens respectu omnium, et *ens creatum* ac *res creata* est transcendens respectu omnium quae sunt in creaturis; ita quoque *ens divinum* et *res* seu *essentia divina* accipi potest ut transcendens respectu omnium quae in Deo sunt.

Addi potest et quarta consideratio, quae propria est theologi sacri; secundum quam divina essentia accipitur ut ratione distincta a qualibet ex tribus oppositis relationibus quibus constituuntur divinae Personae, atque est iis communicabilis. In hac acceptione divina essentia complectitur omnia quaecumque in Deo intelligi possunt, exceptis ipsis tribus oppositis relationibus constituentibus personas, et iis quae ipsas relationes consequuntur. Unde dicimus, quod, quamvis Pater sit idem quod Filius secundum rem absolutam, scilicet secundum essentiam, tamen realiter distinguitur a Filio secundum rem relativam ut alia et alia Persona, (cf. S. Th., 1. p. q. 28. a. 3); et cum Concilio Lateranense IV. c. 2 credimus quod: « Quaelibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens ».

Sed haec consideratio non pertinet ad nostram tractationem, quae tota continetur in ordine naturalis metaphysicae.

Porro cum quaerimus in quo sit collocanda propria ratio divinae essentiae, non loquimur, ut patet, de essentia physice, vel transcendenter, vel theologice accepta, sed unice loqui volumus de essentia metaphysice sumpta.

76. **Diversae sententiae circa essentiam Dei metaphysicam.** — Circa constitutivum divinae essentiae, ea ratione accipiendum qua declaravimus, diversae extiterunt et nunc etiam existunt sententiae, quas commemorare non erit inutile.

1°. Igitur fuerunt aliqui qui illud reponerent in infinitate. Et quidem nonnulli, cum Occam († 1347) et nominalistis putaverunt infinitatem esse accipiendam *materialiter seu extensive*, pro cumulo nempe omnium perfectionum; alii sicuti Cartesius et Leibnitius, quibus accessit, ut videtur, Palmieri, eam esse sumendam censuerunt *formaliter et intensive*, pro exclusione scilicet omnium limitum in divinis perfectionibus; alii denique cum Scoto et Scotistis existimarunt intelligendam eam esse *radicaliter et exigitive*, seu quasi importantem ius quod divina attributa habent ut sint infinita.

2°. Quidam alii, ut Billuart, Gonet etc., docuerunt essentiam Dei metaphysicam esse collocandam in ratione intellectus subsistentis; at non uno modo rem explicarunt. Aliqui enim intellexerunt essentiam Dei esse ipsum subsistens intelligere radicale seu substantiam in maximo immaterialitatis. Alii voluerunt essentiam divinam intelligi debere principium proximum subsistens intellectionis, ut scilicet propria ratio divinae essentiae habeatur per hoc quod sit intellectus subsistens et non accidens substantiae intellectivae. Alii designarunt rationem propriam divinae essentiae per hoc quod sit actualis intellectio subsistens. Et hi adhuc dupliciter rem explicarunt. Quidam enim tenuerunt essentiam divinam esse actualem intellectionem subsistentem sub formali ratione operationis; alii vero esse actualem intellectionem subsistentem sub formali ratione ultimae actualitatis in ordine intellectivi subsistentis.

3°. Sat plurimi fuerunt et sunt, essentiam metaphysicam Dei consti-

tuentes in *aseitate* seu in ratione entis a se. Ita ex. gr. senserunt Franzelin, Sanseverino, Liberatore, et nunc tenent Hontheim, Willems, etc., qui tamen, ad rem quod attinet (sicut inferius dicemus), a sententia sequentium parum vel nihil dissentiunt.

4°. Denique extat sententia nunc fere communis inter scholasticos, quae magis cohaerenter ad doctrinam S. Thomae definit, metaphysicam essentiam Dei esse reponendam in ratione τοῦ esse subsistentis. Ita De Maria, Remer, Schiffini, De Mandato etc. [1]).

Assertio 12ª.

Essentia Dei metaphysica continetur ea ratione qua Deus exhibetur ut ipsum Esse subsistens.

77. **Probatur thesis.** — Cum essentia metaphysica dicatur illa ratio perfectionis quae in ente intelligitur tamquam ceteris prior in essendo, et a qua ceterae veluti dimanare concipiuntur, necesse est ut haec duo ei conveniant: 1° quod ea non sit ratio quasi *adiective* se habens ad illud cuius essentia investigatur, sed *substantive*; 2° quod inter rationes omnes quae intelliguntur ad ens pertinere substantive, sit actualissima. Atqui ratio qua Deus exhibetur ut *ipsum esse subsistens*, inter omnes rationes quas de Deo concipere possumus, habet haec duo requisita. Ergo ea est retinenda tamquam essentia metaphysica Dei.

Maior declaratur. — Quod ratio in qua consistere intelligimus essentiam metaphysicam alicuius rei debeat esse non quasi *circa aliud* se habens seu *adiective* pertinens ad illud cuius essentia investigatur, sed *substantiva*, exinde patet, quia, si adiective se haberet, iam non esset in eo ente ratio prior in essendo, cum semper substantia rei habeat in essendo prioritatem prae omnibus quae illam afficiunt. — Quod insuper inter rationes omnes quae intelliguntur ad ens pertinere intrinsece substantive, ea debeat esse *actualissima*, fit manifestum ex hoc, quod ratio essentialis cuiusvis rei omnia complecti debet quae rei substantiam constituunt; at si pro essentia rei assignaretur ratio aliqua minus actualis inter constituentes substantiam, iam relinqueretur gradus aliquis perfectionis substantialis; et sic neque proprie illa essentia importaretur, cum quidquid intrinsece addatur vel subtrahatur essentiae faciat eam esse diversam [2]).

---

[1]) Cardinalis Zigliara conatus est sententiam, quam 2° loco posuimus, conciliare cum 3ª et 4ª sententia. At, ut rite notat Mercier (*Corso di filosofia ad uso dei Licei*, trad. ital., vol. 3, pag. 164), non videtur res ei successisse. Non defuerunt etiam qui, ut idem Mercier *l. c.* dicit, essentiam metaphysicam Dei in ratione ipsius boni subsistentis, non sine aliquo doctrinae Platonis influxu, reponerent.

[2]) Est tamen advertendum, quod in singularibus materialibus ultima actualitas substantialis non cognoscitur a nobis secundum se. Unde non

Talis autem ratio substantiva et actualissima iam erit hoc ipso 1° id quo res intelligitur primo constitui : tunc enim primo ponitur aliquid esse in actu, cum omnia existunt quibus esse substantiale illius designatur ; 2° id quo res a ceteris distinguitur : ratio enim substantiva actualissima uniuscuiusque nequit esse pluribus communis ; 3° id in quo intelliguntur includi omnia quae habentur ut pertinentia ad substantiam rei : nam respectu rationis substantialis actualissimae, ceterae substantiales rationes non sunt nisi diversi gradus qui in illa distinguuntur per intellectum ad modum plurium conceptuum obiectivorum : quemadmodum in homine includuntur rationes animalis, viventis, corporis et huiusmodi ; 4° id a quo intelliguntur veluti dimanare ea omnia, quae concipiuntur se habere ad rem adiective : quod enim in re est actualissimum substantivum est radix et principium omnium proprietatum quae rem comitantur [1]).

Probatur minor, scilicet demonstratur, rationem qua Deus exhibetur ut ipsum esse subsistens habere omnia praedicta requisita. — Sane haec ratio, qua Deus exhibetur ut ipsum esse subsistens, 1° non est ratio quae sit quodammodo circa aliud se habens adiective, sed est omnino substantiva, ut patet ex hoc ipso quod esse dicitur *subsistens* ; siquidem, ut ex praecedentibus constat, esse Dei est idem ac ipsa essentia Dei non solum ea ratione qua dicimus omne quod est in Deo realiter non distingui ab essentia Dei, sed quia, cum sit irreceptum, nullius rei est actus, sed ipsum est aliqua res, nempe illa res quae est essentia

possumus definire essentiam individuam huius vel illius rei singularis, sed definimus solum essentiam communem seu specificam : et ita animal rationale non dicit proprie essentiam Petri ut Petrus est, sed exhibet solum essentiam Petri ut homo est. Si vero posset assignari propria essentia Petri ut Petri, actualitas ultima substantialis talis individui deberet omnino poni in definitione. In spiritualibus autem essentiis ultima actualitas substantialis singularis est ipsa ultima actualitas specifica ; cum forma non multiplicetur nisi per materiam. Unde definitio essentiae specificae in his non est alia a definitione essentiae singularis.

[1]) Non itaque, ut designetur essentia rei metaphysica, sufficit quod afferatur eius ratio *propria ac distinctiva a ceteris* : nam ex. gr. risibile, licet sit proprium hominis, et per ipsum distingui possit homo a ceteris, tamen non est hominis essentia. Neque sufficit quod afferatur ratio quae in re non intelligatur esse *circa aliud* ; nam ex. gr. animal vel substantia in homine non intelligitur ut se habens circa aliud, sed pertinet ad ipsum primum subiectum ceterorum ut inclusum in eo, nec tamen dici potest essentia metaphysica hominis. Item non sufficit quod afferatur ratio quae in re intelligitur esse *actualissima* ; nam ex. gr. esse est actualissimum quod invenitur in omni re, et tamen nullius rei creatae est essentia sed actus essentiae. Sed necesse est quod afferatur ratio quae et non sit circa aliud sed sit substantiva, et inter ipsas substantivas rationes sit actualissima : quae ideo erit et propria rei, et distinctiva eius a ceteris.

divina ; 2" est actualissima ratio inter omnes rationes, quas subsistenter in Deo esse intelligimus, ut scilicet praeemineat et vitae subsistenti, et intellectui subsistenti, et intellectioni aut volitioni subsistenti. Ipsum enim *esse subsistens* in seipso plenissime ac supereminenter continet quidquid quomodocumque intelligitur pertinere ad aliquam vim essendi, et ipsum est omnis essendi perfectio in simplicissima unitate consistens. Quaelibet vero alia ratio subsistens, quamvis importet plenitudinem perfectionis in quodam determinato ordine, tamen non exprimit absolutam perfectionem omnis ordinis et in qualibet linea entis, sed perfectionem solum determinati ordinis quae in ratione ipsius *esse subsistentis* iam comprehenditur.

Ut hoc melius intelligatur, bene advertendum erit, non eodem modo esse loquendum de rationibus subsistentibus ac de abstractis. Cum enim sermo est de rationibus abstractis, quo magis ratio aliqua est universalior et minus determinata, eo minus importat de perfectione, quia infinitas eius se tenet ex parte potentiae ; et quo magis est inferior ac determinata, eo magis de perfectione importat, cum includat omnes rationes superiores ac minus determinatas, addatque aliquid proprium ; (ex. gr. ratio determinatior *rationalis* includit universaliorem rationem *vitae* ; at *vita* non includit *rationale*). — Cum autem sermo est de rationibus subsistentibus, quo magis aliqua ratio est indeterminatior et universalior, eo magis etiam de perfectione importat, quia ad plura se extendit infinitate se tenente ex parte actus ; quo magis vero est determinatior et minus universalis, eo minus importat de perfectione : nam actus eatenus determinatur quatenus potentiae admiscetur, (unde ex. gr. ratio *vitae subsistentis*, quae est universalior, includit perfectionem *intelligentiae subsistentis* ; at *intelligentia subsistens* minus exprimit de actualitate quam *vita subsistens*). — Eodem igitur modo quando sumitur *esse* ut ratio quadantenus praecisa ab inferioribus, minus importatur per *esse*, quam per hoc quod dico *vivere, sentire, intelligere* ; et ita sentiens includit vivens, et vivens includit ens ; non autem contra. At si sumitur *esse* ut ratio subsistens, magis exprimitur per hoc quod dico *esse*, quam per hoc quod dico *vivere*, aut *intelligere* ; et ita *ipsum esse subsistens* includit ipsam vitam, ipsam intellectualitatem, et huiusmodi. — Hinc S. Thomas, 1.ª 2.ae q. 2. a. 5. ad 2, ait : « *Esse simpliciter* acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia bona consequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. (*De divin. nominib.*, cap. 5, ubi ait quod « esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quae consequuntur »). Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re, vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent

esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quod « viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus ». (Cf. 1. p. q. 4. a. 2. ad 3).

Ex dictis autem etiam statim apparet, hanc rationem qua Deus exhibetur ut ipsum esse subsistens, 1° esse distinctivam Dei a ceteris : nihil enim extra Deum est ipsum suum esse ; ut suo loco probatur et patet vel ex hoc quod nullum aliud est ens absolute necessarium ; 2° esse talem, ex qua ceterae rationes deduci possunt tamquam ex primo principio unde procedunt, vel in quo includuntur. Ut namque patebit in decursu huius tractationis, ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, plane consequitur et eius simplicitas, et infinitas, et immutabilitas, et aeternitas, et immensitas, et intellectualitas, et omnipotentia, et omnia, quae de Deo possumus demonstrare.

Corollaria.

78. 1. **Essentia Dei metaphysica poni non debet in infinitate.** — Per ea quae dicta sunt, excluduntur aliae sententiae circa essentiam Dei metaphysicam quas supra commemoravimus, et primo quidem sententia eorum qui eam statuerunt in infinitate sive materiali sive formali sive radicali.

Et sane quod attinet primos inter hos, eam reponentes in infinitate materiali seu in cumulo omnium perfectionum, nihil videntur assignasse quod conceptui respondeat essentiae metaphysicae. Cum enim constet, plures perfectiones divinas, secundum modum quo a nobis imperfecte concipiuntur, ex aliis veluti profluere ; impossibile est, quod intelligantur omnes ingredi illam rationem essentialem, quam intendimus concipere ad modum metaphysicae Dei essentiae. Nam, licet a parte rei et physice ut sic dicatur omnes vere pertineant ad essentiam divinam, sintque unum et idem cum ipsa ; tamen, si iuxta modum nostrum concipiendi illae inter se distinguuntur et aliae ex aliis dimanant, iam non possumus illas omnes habere ut pertinentes ad essentiam. Nihil enim quod est intrinsecum essentiae alicui potest habere rationem principii vel principiati respectu alterius quod pariter sit illi essentiae intrinsecum ; sed, si quid manat a principiis essentialibus, illud erit quidem illius essentiae proprium, at non constitutivum.

Quoad secundos, formalem infinitatem inducentes, observamus, infinitatem formalem, utpote quae importat exclusionem finium a perfectionibus divinis, concipi hoc ipso et praedicari de his quasi ut aliquid circa ipsas adiective se habentem. Atqui de ratione essentiae metaphysicae, ut vidimus, est quod intelligatur non ut aliquid *circa aliud* se habens, sed potius ut illud circa quod se habere concipiuntur alia quae sunt in re. Quare non ipsa infinitas sed aliquid quod subsit rationi infinitatis habendum erit ut essentia Dei metaphysica.

Quoad postremos denique, infinitatem radicalem in medium afferentes, notetur, infinitatem, quae formaliter consistit in exclusione finium, attendi vel ex parte actus vel ex parte potentiae. Finitur autem potentia per actum, et actus per potentiam ; unde infinitum dicit perfectionem si est ex parte actus, imperfectionem vero si est ex parte potentiae. Infinitas autem divina se tenet ex parte actus, ut patet. Infinitas ergo radicalis erit in eo radix

negationis cuiusvis potentiae. Porro potentia non excluditur nisi per actum, et tantum tollitur de potentia, quantum ponitur de actu ; unde totalis exclusio potentiae erit per absolutam plenitudinem actus, seu per hoc quod actus est irreceptus seu subsistens. Aut igitur nomine infinitatis radicalis intelligimus ipsum actum qui propter suam plenitudinem accipit rationem radicis negationis potentiae, aut intelligimus hanc ipsam solam rationem radicis negationis potentiae. At vero si hoc ultimum dicitur, iam ponitur essentia metaphysica in ratione quae intelligitur alteri inesse, quod dici non potest. Si vero dicitur primum, iam designatur ipsum esse subsistens, quod, propter suam absolutam plenitudinem, sicut accipit rationem infinitatis radicalis ita et accipere potest rationes immensitatis radicalis et aeternitatis et intellectualitatis radicalis. Recidit ergo, hoc sensu accepta, haec sententia quoad rem in sententiam a nobis defensam. At vero dum ipsum esse subsistens designatur nomine infinitatis radicalis, non exprimitur proprie *quid sit* hoc quod est radix infinitatis, et ideo minus apte significatur essentia metaphysica, quam dum profertur ipsa ratio *esse subsistentis*.

79. II. **Essentia Dei metaphysica non est ponenda in ratione intellectus subsistentis.** — Qui posuerunt Dei essentiam metaphysicam in ratione intellectus subsistentis non uno modo, ut diximus, rem explicarunt; sed omnes videntur processisse ex eodem principio, quod nempe, cum ex quatuor gradibus naturarum constitutivis, scilicet essendi, vivendi, sentiendi et intelligendi, perfectissimus sit gradus intelligendi, non in alio gradu collocanda sit ratio propria divinae essentiae, quam in ipso gradu intellectivi, addita subsistentia, qua discernatur a creatis quae de eodem gradu participant. Et ita divinam essentiam, magis quam *ipsum esse subsistens*, aut *vitam subsistentem*, dicere maluerunt *ipsum intelligere subsistens*. Diversitas autem in explicatione sententiae inde ortum duxisse videtur, quod diversimode a diversis acciperetur, quid in ipsa ratione subsistentis intellectivi haberi deberet ut actualissimum ac formalissimum et quidem tale quod non ex alio profluere conciperetur sed potius esse id a quo alia veluti dimanant.

Porro, si haec sententia sublimem certe inspirat conceptum purissimae et altissimae illius essentiae, quae sicuti est in maximo immaterialitatis ita dici debet supereminens quaedam intellectio subsistens ; adhuc tamen deficit a repraesentanda illa ratione quae pro nostro concipiendi modo sit actualissima inter rationes substantiales, quaeque proinde merito sibi vindicet notionem metaphysicae essentiae. Nam, sicuti supra notavimus, verum quidem est, gradum essendi esse inferiorem gradu vivendi et intelligendi, quando sermo est de eo esse quod est participatum ac contractum ad hanc vel illam rationem essentialem : (unde recte dicimus magis Deo assimilari ea quae, praeter esse, participant vivere et intelligere, quam ea quae non vivunt nec intelligunt ; cum intelligere includat vivere, et vivere includat esse, sed non contra). At quando est sermo *de esse imparticipato ac subsistente*, dici nequaquam debet, *esse* minus importare formaliter de perfectione quam vivere et intelligere : sed e converso dicendum est, illud ratione sua absolutissima importare perfectissime atque unitissime quidquid perfectionis datur intelligi in hoc quod dicimus *vivere subsistens* et *intelligere subsistens* et similia. Unde naturas alias aliis asserimus magis praestare, quo magis participant de esse ; item eo altiores esse perfectiones, quo propius accedunt per similitudinem ad illam formam quae non significatur in actu per hoc quod participet de esse, sed est ipsum esse subsistens. Quare metaphysica Dei essentia non in ratione τοῦ intelligere subsistentis, sed in ea qua Deus absolute dicitur ipsum *esse subsistens* collocanda est.

80. III. **Quid observandum circa modum loquendi eorum qui Dei essentiam metaphysicam vocant " aseitatem, „ idest rationem " entis a se „.**

— Plures ex his qui statuunt essentiam Dei metaphysicam proprie in *aseitate* consistere, seu in ratione *entis a se*, ita propriam sententiam sicuti diximus explicant, ut satis manifeste appareat eos velle loqui de ea ratione, qua Deus exhibetur ut *ipsum esse subsistens*. *Aseitas* enim non aliud importat positive quam vim illam essentialem, qua Deus est sibi ratio sufficiens essendi, et non est ab alio ; quae ratio per demonstrationem ostenditur consistere in hoc quod Deus sit ipsum esse subsistens. — Attamen ut obviam eatur difficultatibus quae procedere possent ex modo loquendi, et sistatur in propria nominum significatione, notamus, Deum, per hoc quod dicitur esse *ipsum esse subsistens*, exhiberi ut habentem plenitudinem essendi in omni linea entis ; per hoc vero quod dicitur esse aliquid *sibi sufficiens ad esse*, nondum intelligi ut talem, seu ut actualissimum in omni perfectionum genere subsistentem, quamvis revera *ens a se* postulet esse tale. Iamvero, ut praecedenter dictum est, essentia metaphysica exhiberi debet per illam rationem substantialem quae sit omnium actualissima. Quare non videtur sufficienter assignata essentia metaphysica Dei, si ea dicitur esse *aseitas*, seu ratio qua Deus est sibi ratio sufficiens ad esse ; sicut nec dicimus eam esse *necessitatem*, seu rationem qua Deus seipso infert esse et excludit possibilitatem non essendi ; quamvis revera istae rationes fundentur in eo quod Deus est ipsum esse.

81. **Nota.** — S. Thomas expresse hanc quaestionem de essentia Dei metaphysica non tractavit. Attamen eam aequivalenter resolvit in quaestione de nominibus Dei, ubi definit, hoc nomen « *qui est* » esse maxime proprium Dei. En eius lucidissima verba.

« Hoc nomen *qui est* triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. — Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, . . . manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua forma. — Secundo propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia ; vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est ; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit (*Orth. fid.*, lib. I. cap. 9), quod principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus est *qui est*. Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei ; sed hoc nomen *qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. — Tertio vero ex eius consignificatione. Significat enim *esse* in praesenti : et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum ». (S. Th., 1. p. q. 13. a. 11).

Obiectiones.

82. — *Ob.* 1°. — Deum debemus constituere per gradum perfectissimum inter modos essendi. Sed gradus *essendi* non est perfectissimus inter gradus entis, sed infimus, utpote qui nobis communis est etiam cum lapidibus. Ergo Deum proprie constituere non debemus per hoc quod dicatur ipsum esse.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: gradus essendi quod est esse participatum, *C.*; gradus ipsius esse subsistentis, *N.* — *D. C.*: per hoc quod dicatur esse secundum participationem acceptum, *C.*; per hoc quod dicatur ipsum esse subsistens, *N.*

Ob. 2°. — Sicut Deus est ens per essentiam in tota plenitudine, ita ex. gr. homo est ens per participationem. Sed nullus ponit essentiam hominis in hoc quod sit ens per participationem. Ergo neque essentia Dei poni debet in hoc quod Deus sit ens per essentiam seu ipsum esse subsistens.

Resp. — *D. M.*: et tamen *ens per essentiam* seu *esse subsistens* exhibet rationem substantialem actualissimam, per quam etiam Deus a ceteris perfecte distinguitur; dum e contra *ens per participationem* neque exprimit rationem hominis actualissimam neque hominem a ceteris distinguit, *C.*; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Si essentia Dei metaphysica dicitur ratio ipsius esse subsistentis, tunc vita et intellectualitas intelligi debent ut externae ipsi essentiae Dei, et ab ea dimanantes tamquam proprietates. Sed vita et intellectualitas sunt rationes essentiales, quae ipsi essentiae sunt omnino intrinsecae. Ergo nequit ratio ipsius esse subsistentis designari ut metaphysica essentia Dei.

Resp. — *D. M.*: idest intelligi debent ut rationes quae pro nostro intelligendi modo intelliguntur se habere consequenter ad ipsum esse subsistens, sicut ex. gr. animal, vivens, substantia consequenter se habent ad rationem hominis (si enim est homo, est animal), *C.*; intelliguntur ut rationes non comprehensae in ipso esse subsistente, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Essentia metaphysica alicuius rei debet esse conceptus ita proprius naturae, ut eam distinguat ab omnibus aliis praedicatis attributalibus. Sed huiusmodi non est in Deo ratio ipsius esse per essentiam, cum hoc sit praedicatum commune et transcendens omnia divina etiam attributalia: sicut enim ens creatum dicitur de omnibus quae intelliguntur in creatis, ita ens per essentiam dicitur de omnibus quae intelliguntur in Deo. Ergo non bene assignatur ens per essentiam seu ipsum esse ut essentia metaphysica Dei.

Resp. — *D. M.*: qui distinguat ab attributalibus, prouti haec sunt in nostro intellectu, *C.*; qui distinguat ab attributalibus prouti sunt in re *Subd.*: quando res est creatura, *C.*; quando res est ipse Deus, *N.* — *N. m.* — *D. rat. add.*: ipsum esse transcendit omnia attributalia divina, prouti est in se, *C.*; prouti est in intellectu nostro *Subd.*: in quantum *ens per essentiam* accipi potest ad modum totius universalis quod importat indistincte quodlibet attributum divinum et potest de eo praedicari, *C.*; in quantum ipsum esse subsistens accipitur ad modum totius virtualis in quo includuntur ceterae perfectiones ut gradus diversi in ratione actualissima, et a quo aliae rationes dimanare quasi concipiuntur, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Etiam intelligere subsistens includit in actu omnes perfectiones divinas. Ergo haberi potest ut ratio subsistens actualissima, et metaphysica essentia Dei.

Resp. — *D. A.*: ita tamen quod explicite exprimat solum perfectionem in linea intelligendi, et sic inveniatur quodammodo contractum ad certam speciem perfectionis, *C.*; et explicite dicit perfectissimam actualitatem substantialem in omni linea entis, quemadmodum facit ratio ipsius esse subsistentis, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Si Deus constitueretur per ipsum esse subsistens, existentia esset de conceptu metaphysico Dei, quia nomine esse intelligitur existentia. Sed hoc falsum est; nam conceptus obiectivus essentiae est distinctus a conceptu obiectivo existentiae. Ergo Dei essentia metaphysica non debet reponi in ratione ipsius esse subsistentis.

Resp. — *D. M.*: de conceptu metaphysico Dei esset existentia quae

non sit actus alicuius potentiae, sed ipsa sit res subsistens, *C.*; existentia quae sit actus secundus alicuius potentiae, *N.* — *Cdm.*: falsum est de conceptu metaphysico Dei esse existentiam quae sit actus secundus, *C.*; existentiam quae ipsa sit res subsistens, *N.* — *D. rat. add.*: a conceptu obiectivo existentiae quae sit actus secundus, *C.*; existentiae quae sit ipsum esse subsistens, *N.* — *N. C.*

Ob. 7°. — Iuxta S. Thomam (1. p. q. 13. a. 11. ad 1) hoc nomen *Deus* vel nomen tetragrammaton, quantum ad id ad quod significandum imponitur, est magis proprium Dei quam *qui est*. Ergo ipsum *esse subsistens* non est iuxta S. Thomam essentia Dei metaphysica.

Resp. — *D. A.*: scilicet magis significat essentiam seu naturam divinam prouti est in se seu physice consideratam quia praecise ad hanc significandam imponitur quin tamen eam secundum modum significandi exhibeat, *Tr.*; magis significat essentiam metaphysicam, prouti a nobis concipitur ut ratio actualissima inter eas quas in Deo mente distinguimus, quae sit radix ceterarum etc, *N.* — *N. C.* (Cf. ea quae in ipso corpore huius articuli habet S. Th.; quaeque nos, numero proxime superiori, retulimus).

Scholion.

83. **De notione et divisione attributorum Dei.** — Postquam vidimus quaenam inter rationes quas de Deo concipimus habenda sit tamquam metaphysica ratio essentiae divinae, accedendum est ad eius attributa. Sed antea determinandum occurrit quid veniat sub nomine attributi divini.

I. *Generatim* nomine attributi divini intelligitur quaelibet perfectio quae de Deo potest praedicari. Sub hac autem generalissima acceptione attributa divina multipliciter distingui solent. Dividuntur nempe

1°. In *propria et metaphorica*. Propria sunt illae perfectiones quarum formales rationes proprie tribui possunt Deo, utpote quae puram dicunt perfectionem absque defectu; unde vocari solent perfectiones *simpliciter simplices*. Tales essent rationes vitae, sapientiae, voluntatis. Metaphorica attributa sunt illae perfectiones, quae *solum eminenter* esse possunt in Deo, non vero secundum proprias formales rationes, cum dicant perfectionem certis limitibus ex sua natura coarctatam: unde vocari consueverunt perfectiones *mixtae*. Tales essent rationes sensus, corporeitatis, magnitudinis.

2°. In attributa *transcendentia* et *non transcendentia*. Transcendentia sunt ea quae concipiuntur totam divinam entitatem veluti pervadere, ut unitas, veritas, bonitas. Non transcendentia sunt praedicata magis particularia ut sapientia, potentia, iustitia.

3°. In *substantialia* seu *quidditativa* et *adiacentia*. Quidditativa sunt gradus substantiales quos concipimus ut inclusos in ipsa natura divina, scilicet entis, substantiae, viventis, et spiritus seu intellectivi. Adiacentia sunt perfectiones quae concipiuntur

esse circa essentiam et quodammodo superadditae essentiae, ut intellectus, voluntas, potentia, et alia cum his connexa.

4°. In *communicabilia* et *incommunicabilia*. Communicabilia sunt ea quae per analogiam possunt habere in creaturis respondentem aliquam similitudinem, ut sapientia, bonitas, vita. Incommunicabilia sunt ea quae singulariter Deo conveniunt, ut infinitas, immensitas, aeternitas.

5°. In *affirmativa* et *negativa*. Affirmativa sunt quorum conceptus formales important aliquid positive in Deo, ut sapientia, iustitia, vita. Negativa sunt quorum formales conceptus important remotionem imperfectionis in Deo, ut infinitas, immensitas, immutabilitas. Ubi adverte, attributa negativa posse esse positiva ex forma grammatica; sicut *aeternitas* quae negat limites et successionem in duratione, *simplicitas* quae negat compositionem, *unitas* quae negat divisionem. Item adverte, negativa attributa, licet formaliter dicant negationem, fundamentaliter tamen importare perfectionem positivam cuius limites negant. Et ita, quamvis nulla *negatio* dici possit intrinseca Deo, tamen attributa negativa ratione fundamenti vere dici debent perfectiones Deo intrinsecae.

6°. In *absoluta* et *relativa*. Absoluta sunt, quae in se considerantur sine ulla habitudine ad terminum extra Deum, scilicet ad creaturas; ut infinitas, immensitas. Relativa vero sunt, quae in Deo important aliquam relationem rationis ad creaturas, ut providentia, omnipotentia. Haec consequuntur aliquam operationem Dei circa alia a se: et dividi possunt in ea quae consequuntur operationem Dei immanentem scilicet intelligere et velle; et ea quae consequuntur Dei operationem virtualiter transeuntem, ut creare, conservare, movere. Horum priora dicuntur Deo convenire ab aeterno, posteriora solum ex tempore.

7°. In *necessaria simpliciter*, et *necessaria solum ex hypothesi*, seu *libera*. Necessaria simpliciter sunt ea quae absolute repugnat non esse in Deo, ut infinitas, aeternitas, sapientia. Necessaria ex hypothesi seu libera sunt liberae determinationes divinae voluntatis circa alia a se, et variae relationes quae illas consequuntur, ut creatoris, gubernatoris, provisoris. Haec divisio quoad rem coincidit cum praecedenti, et differt solum quoad modum considerandi.

84. II. Porro inquiri solet quid *stricte* sit intelligendum nomine *divini attributi*: nec uno modo res definitur apud omnes, sed diversa a diversis proferuntur. Omnes siquidem conveniunt in excludendo a propria ratione *attributi* praedicata *metaphorica*. At insuper plures excludi volunt praedicata *quidditativa*, vel etiam *transcendentalia*; alii vero excludunt omnia praedicata *communicabilia*, vel e contra praedicata *incommunicabilia* etc. ut videre est

apud SUAREZ, *De Trinit.*, lib. 3. c. 11 ; LUGO, *De Deo,* lib. 1. disp. 16. c. 1 et alios. S. Thomas autem nihil de hac re expresse tradidit. — Quae opinionum diversitas procedere videtur ex sensu vario qui applicatur huic voci *attributum* ; dum quidam illam sumunt ac si denotet quid *superadditum* alteri, alii vero quasi specificet id quod est *distinctivum* unius a ceteris ; et ita quidem, ut sub his diversis acceptionibus multiplicentur deinde sententiae, secundum quod magis vel minus rigorose attenditur hinc ratio *superadditi*, inde ratio *distinctivi.*

In re quae multum pendet ab arbitrio haud inconvenienter hoc statui forte potest. Licet omnes perfectiones divinae, ut suo loco declarabitur, sint idem cum essentia divina, quaedam tamen ex eis vocari potius debent *essentiales,* ceterae vero perfectiones *attributales* seu *attributa.* Ad perfectiones essentiales spectat in primis illa specialis ratio quae accipitur ut metaphysica essentia Dei ; deinde aliae rationes quae in creaturis significant praedicatum quoddam substantiale, ut ratio substantiae, viventis, intellectivi, seu spiritus, quaeque intelliguntur inclusae in ipsa metaphysica Dei essentia. — Reliquae igitur perfectiones, quae Deo convenire intelliguntur ut affectiones essentiae divinae, et non ut gradus essentiales ipsius, veniunt sub nomine perfectionum attributalium seu attributorum.

Accipiuntur vero ut affectiones divinae essentiae 1° diversae negationes, quae intelliguntur circa ipsam ut removentes ab ea imperfectiones creaturarum ; cuiusmodi sunt infinitas, immensitas, immutabilitas, aeternitas, simplicitas.

2°. Proprietates transcendentales unitatis, veritatis, bonitatis, quae, licet ipsam totam entitatem et substantiam divinam pervadant, non tamen exprimunt aliquam essentialem rationem, neque explicite per ipsum conceptum entitatis vel substantiae divinae exhibentur.

3°. Perfectiones, quae concipiuntur ut facultates operativae, quales sunt intellectus, voluntas, potentia.

4°. Perfectiones quae ad modum habituum residentium in ipsis potentiis intelliguntur, ut scientia, iustitia, sanctitas.

5°. Operationes ipsae divinae, ut intellectiones, decreta et actus voluntatis.

Quae cum ita sint, haec duo videntur requiri et sufficere ut ea quae veniunt sub generalissima acceptione attributi supra memorata rationem habeant attributi stricte accepti, scilicet primo ut significent perfectionem, quae Deo conveniat secundum propriam formalem rationem, non vero solum secundum metaphoram ; secundo ut perfectionem importent quae a nobis intelligatur quasi affectio divinae essentiae et non ut gradus aliquis substantialis ipsi intrinsecus.

CAPUT II.

De simplicitate Dei.

85. **Quaestionis ratio et ordo.** — Primum quod de re aliqua physice inspecta decernendum occurrit, postquam eius essentia metaphysica, seu (ut sic dicamus) definitio, pro ipsius conditione determinata fuit, illud est, utrum principiis essentialibus seu partibus constet an e contra sit simplex. Merito igitur in tractatione de Dei attributis, primo loco ponitur quaestio de divina simplicitate, ut melius appareat atque undequaque contra difficultates firmetur veritas (quae, ceterum, iam ex supra dictis in assertione 11 satis constat) *Deum esse purissimum spiritum.* — Itaque primo statuemus, generatim, Deum esse simplicem; dein, ad modum corollarii vel etiam, pro rei gravitate, in distinctis assertionibus, varios compositionis modos a Deo in particulari excludemus; denique agemus de distinctione divinorum attributorum inter se et a divina essentia, cum haec quaestio, ut patet, stricte cum quaestione de divina simplicitate connectatur.

Adversarios in hac quaestione habemus 1° omnes qui Deo naturam corpoream tribuerunt vel eum, sicut anthropomorphitae, ad modum hominis finxerunt; 2° antiquos atque modernos pantheistas et evolutionistas, Deo tribuentes illam determinabilitatem seu mutabilitatem, et proinde etiam compositionem, quae est propria mundi; 3° omnes illos philosophos qui, licet de divinitate conceptum adeo rudem non haberent, tamen, sicuti ex dicendis patebit, implicite saltem hunc vel illum compositionis modum in Deo posuerunt.

Assertio 13ª.

Deus est simplex.

86. **Probatur.** — 1°. Quomodocumque aliquid sit compositum includit aliquam potentialitatem [1]). Atqui Deus, cum sit maxime ens, imo ipsum esse subsistens, est maxime in actu et purus actus sine ulla admixtione potentiae, ut vidimus. Ergo necesse est ut Deus sit incompositus seu simplex.

Probatur maior. — In omni enim composito necesse est inveniri aliquem actum, cum nihil sit ens nisi in quantum est actu. Aut ergo hic actus est ipsum totum, et tunc hoc non erit compositum sed simplex; aut actus non est totum, et tunc simul cum actu erit ibi aliquid de potentia: in tantum enim actus non est totum, in quantum non est purus, idest in quantum est admixtus potentiae. Ergo in omni composito necesse est inveniri

---

[1]) Sermo est hic et in sequentibus de compositione quae est ex componentibus invicem *perfectibilibus*, sive partibus proprie dictis, sive principiis: non autem de ea quam profitemur, Dei Verbi ad carnem, ineffabilem unionem secundum compositionem seu subsistentiam (ἕνωσιν... κατὰ σύνθεσιν, ἤγουν κατὰ ὑπόστασιν: *Syn. Oec.* V. can. 4) iuxta quam dicimus unam esse Christi Personam compositam. (Cf. S. Th., 3. p. q. 2. a. 4).

simul cum actu aliquid de potentia. Hoc autem habetur, vel quatenus in toto una partium est actus respectu alterius, vel saltem quatenus omnes partes sunt in potentia ad recipiendum esse formale totius. Nec potest esse, quod praeter actum sit ibi alius actus et non potentia : nam actus, qui non sit in potentia, iam est de se unum ens ; unde alius actus non pertineret ad compositionem entitatis eius.

2°. Praeterea, omne compositum in suo esse dependet a componentibus, sicut a principiis intrinsecis. Sed Deus nequit pendere ab aliis sicut a principiis sui esse : huiusmodi enim principia suam qualemcumque entitatem habere deberent a Deo, cum Deus utpote maxime ens sit causa efficiens omnium quae quomodocumque sunt entia ; nihil autem potest esse efficienter ab eo quod per ipsum constituitur. Nequit ergo Deus esse compositus ex aliis, sed est simplex.

3°. Praeterea, quae secundum se sunt diversa non conveniunt in unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa ; sive illa causa sit aliquid ab illis omnibus distincta, sive sit unum ex illis, sive singula eorum habeant ad invicem inadaequate rationem causae adunantis. Si igitur compositus esset, Deus haberet componentem ; et sic Deus, cuius ratio exurgeret solum consequenter ad compositionem iam peractam, non esset prima causa efficiens.

4°. Praeterea, omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est : nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto dicatur de parte, sicut pars aëris est aër, et pars aquae est aqua ; aliquid tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium : non enim si tota aqua est bicubita, est et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. — Atqui in Deo nihil esse potest quod non sit ipsum. Quod enim est per essentiam actus, totum est actus, et nihil in eo potest esse, quod non sit ille actus qui est ipsum. Etsi enim possit dici de habente actum quod habeat aliquid quod non est ipsum, puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi ; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Deus autem est per essentiam actus, quia est ipsum esse subsistens, ut supra ostensum est. Ergo in Deo nihil esse potest quod non sit ipsum esse subsistens. Ergo Deus est simplex et non compositus. (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 7 ; *Contra Gent.*, l. 1. c. 18 ; et alibi).

Obiectiones.

87. — *Ob.* 1°. — Ab uno simplici non est natum esse nisi unum : idem enim semper facit idem. Sed a Deo procedit multitudo. Ergo Deus non est simplex.

Resp. — *D. M.* : si est agens ex necessitate naturae, et univocum, *Tr.* ; si est agens liberum et aequivocum, *N.* — *C. m.*, vel *D. m.* : et tamen Deus est agens liberum et aequivocum, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Idem non se habet in ratione diversarum causarum. Sed Deus se habet in ratione diversarum causarum. Ergo oportet in eo esse diversa. Ergo Deus est compositus.

Resp. — *D. M.* : si sit actus finitus, *omitto* ; si est actus primus et infinitus, *N.* — Per hoc enim est simul agens et exemplar et finis omnium rerum. — *C. m.* — *N. utramque C.*

Ob. 3°. — Ubicumque est aliquid et aliquid ibi est compositio. Sed in Deo est aliquid et aliquid, scilicet proprietas et essentia. Ergo in Deo est compositio.

Resp. — *D. M.* : ubi est aliquid et aliquid secundum rationem et rem, *C.* ; secundum rationem tantum, *N.* — *Cdm.* : quae tamen distinguuntur ratione et non re, *C.* ; quae distinguuntur ratione et re, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Ubicumque est multitudo formarum ibi est compositio. Sed in Deo invenitur multitudo formarum, quia omnes formae sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in materia prima. Ergo in Deo est compositio.

Resp. — *D. M.* : si est per modum multarum entitative, *C.* ; si per modum unius, *N.* — *D. m.* : per eminentialem continentiam omnium formarum in actu purissimo qui est essentia Dei, et per actualem intellectionem plurium formarum per unicam speciem seu formam intelligibilem quae est essentia divina, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Quidquid advenit alicui rei post esse completum inest ei accidentaliter. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, sicut quod sit creator et dominus. Ergo haec insunt ei accidentaliter. Sed accidentis ad subiectum est aliqua compositio. Ergo in Deo est aliqua compositio.

Resp. — *D. M.* : si sit aliquid reale ei adveniens, *C.* ; si sit aliquid tantum rationis *Subd.* : accidit ei per fictionem rationis, *C.* ; realiter, *N.* — *D. m.* : quae tamen (ut videbimus suo loco) important realem relationem solum ex parte creaturarum ad Deum, et ponunt in Deo solum relationem rationis, *C.* ; quae important relationem realem Dei ad creaturam, *N.* — *C. m. subs.* — *N. C.*

Ob. 6°. — In qualibet re est substantia, virtus et operatio ; ex quo videtur quod operatio sequitur virtutem et substantiam. Sed in operationibus divinis est pluralitas. Ergo et in substantia eius erit multitudo et proinde compositio.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod distinguantur re in creatis, et ratione tantum in Deo, *C.* ; secus, *N.* — *D. m.* : si operatio divina consideratur ex parte effectus, *C.* (quia diversi sunt effectus divinae operationis) ; si operatio divina consideratur ex parte ipsius operantis, *N.* ; sic enim in Deo non est nisi una operatio, quae est sua essentia ; nam non agit Deus per operationem quae sit media inter ipsum et effectum, sed per suum intelligere et suum velle, quae sunt idem atque essentia ipsius.

Ob. 7°. — De quocumque praedicantur diversa praedicamenta, illud est compositum. Sed in divina praedicatione venit substantia et relatio. Ergo Deus est compositus.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : quae tamen proprie non pertinent ad praedicamenta, sed omne ens creatum excedunt suntque idem re et diversa solum ratione, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 8°. — In Deo (ut scimus ex fide) sunt tres Personae. Ergo in Deo est compositio.

Resp. — *D. A.* : quae identificantur cum unica divina essentia ; inter se autem distinguuntur per solam oppositionem relativam, quo modo non comparantur ad invicem ut adunatae sed ut distinctae, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 9°. — Affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus Personis; proprietas autem personalis (ut Paternitas) est incommunicabilis. Ergo proprietas et essentia non sunt idem, et sic in Deo est compositio.

Resp. — *D. M.*: de eodem quod sit idem re et ratione, *C.*; de eodem quod sit idem re sed non ratione, *N.* — Sic idem punctum re et differens ratione est principium et finis; at secundum quod est principium non est finis, et e converso. — *D. m.*: quia essentia et proprietas sunt idem re sed differunt ratione, *C.*; secus, *N.* — *D. 1um C.*: ratione, *C.*; re, *N.* — *N. 2am C.* — Verum haec ad theologiam sacram pertinent; neque idcirco nostrum est in his ulterius immorari.

Ob. 10°. — Simplex, si attingitur, totum attingitur. Sed Deus a beatis attingitur. Ergo, si est simplex, ab his totus attingitur. Sed tunc ab iisdem comprehenderetur; hoc autem dici nequit. Ergo Deus non est simplex.

Resp. — *D. M.*: totum, sed non necessario *totaliter*, *C.*; totum et totaliter semper, *N.* — *C. m.* — *D. 1um C.*: totus sed non totaliter *C.*; totus et totaliter, *N.* — *Cd. 1am p. m. subs.*: comprehenderetur, si attingeretur totus et totaliter, *C.*; secus, *N.* — *C. 2am p. m. subs.* — *N. 2am C.* — Haec responsio melius patebit ex dicendis in quaestione de visibilitate Dei.

Corollaria.

88. Dei simplicitate generatim probata, remanet ut particulares errores circa eam singillatim refellamus eo modo quo supra (n. 85) diximus.

I. **Divina substantia non est extensa in partes quantitativas.** — Extensio enim in partes quantitativas in sua ratione includit necessario potentialitatem passivam ad alios actus: nam extensio, idest quantitas continua, in quantum huiusmodi, est divisibilis in infinitum; per divisionem vero partes extensionis seu quantitatis, quae in toto non habent proprios distinctos actus nisi solum in potentia, incipiunt illos actualiter habere. — Atqui a Deo, utpote actu purissimo, excludi debet omnis potentialitas ad alios actus. Ergo Deus excludit a sua natura extensionem in partes quantitatis.

89. II. **Divina substantia non est corporea.** — Omnis enim substantia corporea in ipsa sua ratione essentiali non est purus actus, sed constat actu et potentia substantiali, scilicet forma et materia, ut alibi ostensum est. Sed Deus totus est purus actus, seu ipsum esse subsistens, absque ulla admixtione potentiae. Ergo Deus non est substantia corporea.

Praeterea, substantia corporea habet naturalem exigentiam extensionis in partes quantitatis. Sed Deus nequit esse extensus quantitative, ut nunc dictum est. Ergo Deus nequit esse substantia corporea.

Praeterea, omne corpus est mobile saltem localiter, et ita est

in potentia ad alias et alias ubicationes. Sed Deus nullo modo est in potentia ideoque nec localiter mobilis. Ergo Deus non est corpus. (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 1).

90. **Nota. De anthropomorphismo.** — Per haec igitur expungitur error anthropomorphismi, qui, ut ex ipsa vocis significatione apparet, in hoc consistit, quod Deus ad modum hominis effingatur, sive explicite ei tribuendo naturam similem humanae naturae, ex anima nempe et corpore constantem, sive de Deo eiusque perfectionibus ea cogitando, quae nonnisi nostrae imperfectae naturae conveniunt.

Error anthropomorphismi, hoc secundo modo seu large considerati, latius grassatur quam prima fronte videatur, cum ad eas omnes opiniones de Deo implicite extendatur, quae fundantur in falso conceptu circa rationem qua de Deo praedicantur perfectiones quae inveniuntur in creaturis : nimirum illos omnes respicit philosophos, qui, imaginationem transcendere non valentes nec satis distinguentes inter perfectionem importatam per aliquod nomen et modum quo perfectio per nomen significata invenitur in creaturis sensibilibus, a quibus desumimus nostras cognitiones, (seu, quod in idem recidit, artem analogandi ignorantes), opinati sunt, eodem modo esse in Deo tales perfectiones ac sunt in ipsis creaturis ; ex quo lusu imaginationis ad hoc inducti sunt, ut non aliter sibi in mente Deum efformarent, quam ut naturam excellentissimam quidem, sed non aliis perfectionibus praeditam quam quae intra ambitum naturae rationalis continentur. (Cf. ea quae notata sunt ad pag. 89).

Quod vero attinet anthropomorphismum rudiorem seu stricte dictum, omnes norunt, eum invaluisse maxime inter paganos, qui diis suis nedum humanam figuram, sed humanos quoque mores imo et vitia humana tribuerunt. At in eumdem errorem etiam aliquos christianos incidisse, testis est inter alios S. Augustinus, qui in libro *De haeresibus* n. 50 commemorat « Vadianos quos appellat Epiphanius, et schismaticos non haereticos vult videri » ; ac subiungit : « alii vocant *anthropomorphitas*, quoniam Deum sibi fingunt cogitatione carnali in similitudinem hominis corruptibilis : quod rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur haeretici ». — Anthropomorphismi accusaverunt aliqui ipsum Tertullianum ob nonnullas eius locutiones hunc errorem sonantes. Sed idem Augustinus, in libro citato n. 86, eum benigne interpretatur, putans posse censeri, propterea illum dixisse corpus Deum « quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas ; sed ubique totus, et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet ». — Constat vero, in hunc errorem anthropomorphitas prolapsos esse potissimum ex mala rudique interpretatione locutionum S. Scripturae, ubi Deo oculi, aures, manus aliaque huiusmodi tribuuntur ; quae sententiae, ut patet, metaphorice sunt intelligendae. (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 1. a. 4).

91. III. **In essentia Dei nullatenus est compositio ex materia et forma** [1]). — Nam quidquid essentialiter continet poten-

---

[1]) Cum iam ostensum sit, Deum non esse corpus ; constet autem, quidquid componitur essentialiter ex materia et forma esse corpus, superflua videri posset haec ulterior conclusio. At quia non omnibus est evidens, nullam dari posse compositionem ex materia et forma quae non pertineat ad propriam corporis rationem, cum aliqui cogitaverint de quadam actualitate et potentialitate substantiali etiam in naturis pure spiritualibus, ideo

tiam nequit esse constitutum in actu nisi per efficientiam alterius quod sit ens actu : cum id quod resultat ex potentia et actu non inveniatur esse actu per essentiam, quod autem non est in actu per essentiam oporteat ut sit in actu per participationem actualitatis ab alio. — Atqui Deus non est ens actu per participationem ab alio, sed per essentiam suam, cum sit primum et maximum ens ac per seipsum necessarium. Ergo Deus in essentia sua nullo modo continet potentiam, et ideo nullatenus constat materia et forma.

Praeterea unumquodque est principium agendi per suam formam, idest in quantum est in actu : unde secundum quod se habet ad formam, sic se habet ad hoc quod sit principium activum. Illud ergo quod per essentiam suam est forma, erit etiam per essentiam suam principium agendi ; illud autem quod habet formam per participationem, erit principium activum per participationem. Et vicissim quod per essentiam est principium activum, erit per essentiam forma ; quod vero est principium activum per participationem, habebit formam per participationem. Porro primum agens oportet ut sit principium activum per essentiam, et non per participationem ab alio. Ergo primum agens debet esse per essentiam forma. At quidquid constat essentialiter materia et forma non est per essentiam forma, sed per participationem. Ergo Deus non constat materia et forma. (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 2).

92. IV. **In Deo non est compositio substantiae et accidentium.** — Nam omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum formam accidentalem. Sed in Deo nulla est potentialitas ; quia totus est purus actus et ipsum esse cui nulla fieri potest additio. Ergo nulla compositio substantiae et accidentis esse potest in Deo.

Praeterea, ipsum esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua, quamvis id quod est possit aliquid aliud participare : nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia ; nullum ergo accidens ei inesse potest. — *Alio modo* : in ipsa forma nihil est alienum ; in tantum ergo aliquid admittere potest ulterius esse accidentale, in quantum non sit ipsum esse subsistens, ut pura substantialis forma es-

---

cum S. Thoma, Suarezio aliisque scholasticis, hanc quoque sententiam separatim reiicere opportunum censemus, ut sic diligentius investigando substantialem simplicitatem divinae essentiae, fundamentum stabiliamus quo adstruatur divina *spiritualitas* et maxima perfectio in ordine intellectualitatis et intelligibilitatis ut suo loco dicetur.

sendi. Deus autem est suum esse. Ergo. (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 6).

93. V. **In Deo essentia et esse sunt idem.** — Ad divinam quoque simplicitatem refertur id quod supra, in assertione 11ª, iam ostensum est; nempe essentiam Dei identificari cum eius esse; quae propositio, cum ibi satis superque probata fuerit, ulteriori non indiget confirmatione. — Illud vero in praesenti notatum volumus: argumenta quae hanc veritatem evincunt huiusmodi esse, ut ex eis manifeste eluceat, soli divinae essentiae convenire ut sit idem ac suum esse, in creaturis vero essentiam semper distingui ab esse. Sane, non aliunde desumuntur illa argumenta, quam ex conceptibus primi moventis, primae causae, entis absolute necessarii, maxime entis, supremi ordinatoris; ita ut obvia sit argumentandi inversa ratio: si alicuius essentia est idem ac eius esse, ergo hoc ens dici debet primum movens, prima causa etc. — Sed de hac quaestione fuse actum est in manuscripto metaphysicae generalis (pag. 152 et seqq.); ad quod proinde remittimus lectorem.

Assertio 14ª.

In Deo natura et suppositum sunt omnino idem secundum rem.

94. **Declaratur status quaestionis.** — Haec thesis contra illos statuitur, qui divinae simplicitati minime obstare putaverunt quod deitas diceretur non esse omnino idem ac Deus, nempe in Deo natura non omnino identificari affirmaretur cum supposito seu persona. Ita sensisse notum est Gilbertum Porretanum (1076-1154) episcopum Pictaviensem.

Ansam in hunc errorem delabendi praebuit huic theologo, ut constat, difficultas componendi dogma Trinitatis Personarum, quod ex revelatione cognoscimus, cum unitate naturae divinae. — Gilbertus Porretanus, hac de causa, ut S. Thomas asserit in 1. p. q. 28. a. 2, dixit quod relationes (quibus constitui tres divinas Personas intelligimus) in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae, et quidem non solum illa ratione qua omnes relationes esse assistentes cum veritate dicimus, quatenus nempe considerantur mere secundum *esse ad*, seu secundum propriam formalem rationem relationis ut sic, (quo sensu nihil reale ponunt in re ut videbimus inferius), sed simpliciter, seu secundum omnem considerationem; ex quo, ut patet, sequebatur, relationes divinas non identificari cum divina essentia, et consequenter in Personis divinis aliquid esse superadditum realiter naturae divinae, quo Personae constituerentur in esse Personae.

Huiusmodi error damnatus fuit in Concilio Remensi, et a S. Bernardo refutatus sic contra Gilbertum arguente. « Recedant a nobis carissimi, recedant novelli non dialectici, sed haeretici, qui... Divinitatem, qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Divinitate, inquiunt Deus est, sed Divinitas non est Deus... Sed si Deus non est, quid est? Aut enim Deus est, aut aliquid quod non est Deus, aut nihil. Etenim non dabis, Deum

esse, sed ne nihilum quidem, ut opinor, dabis, quam usque adeo necessariam Deo esse fateris, ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Quod si aliquid est, quod non est Deus, aut minor erit Deo, aut maior, aut par. At quomodo minor, qua Deus est? Restat ut aut maiorem fatearis, aut parem. Sed si maior, ipsa est summum bonum, non Deus: si par, duo sunt summa bona non unum, quod utrumque catholicus refugit sensus ». (*Serm. 80 in Cant. Cantic.*). — Gilbertus sententiae Concilii se subiecit: unde non est haereticus.

95. **Praenotanda de supposito.** — 1°. Suppositum definitur *subsistens distinctum*; et in hac definitione *subsistens* se habet quasi materiale, *distinctio* vero *ab alio* quasi formale.

Quatenus suppositum importat aliquid *subsistens*, oportet ut sit 1° ens *reale*, non vero ens rationis: huic enim non convenit per se esse, sed solum esse in intellectu ut fictum ab eo; 2° *substantia*, non accidens: nam accidenti competit esse in alio, non vero per se subsistere; 3° substantia *prima*, idest *singularis*, non vero substantia *secunda*, scilicet *universalis*, ut species vel genus: nam naturae universales non subsistunt, nec realiter sunt nisi in singularibus.

Quatenus vero suppositum importat aliquid *distinctum*, oportet ut ab eius ratione excludatur 1° id quod est *pars* alterius sive *integralis* (ut caput vel cor), sive *essentialis* (ut anima, quae semper est essentialiter unibilis materiae ut forma); 2° humana Christi natura, quae, ut fides docet, assumpta est atque hypostatice unita Verbo; 3° divina essentia absolute considerata, quam novimus ex fide identificari cum tribus relativis realiter inter se distinctis, Patre scilicet, Filio, ac Spiritu Sancto.

Hoc nomen *suppositum* significat intentionem. Quod enim est subsistens distinctum vocatur suppositum, in quantum est primum subiectum praedicationis: quod ad secundam intentionem pertinet. Sed tribus quoque nominibus significantibus rem idem nominatur secundum triplicem eius considerationem. Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum quod supponitur alicui naturae communi dicitur *res naturae*, sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum quod supponitur accidentibus dicitur *hypostasis* vel *substantia*. — Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere intellectualium substantiarum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 29. a. 2).

Adhuc tamen circa haec nomina adverte. 1°. Saepe ea promiscue usurpantur. 2°. *Substantia*, quamvis uno modo sumatur ad significandum subsistens distinctum secundum quod est subiectum accidentium, tamen alio modo saepe exprimit rei quidditatem quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei. Quam quidem substantiam graeci οὐσίαν vocant, latini vero essentiam. (Cf. S. Th., loc. cit). 3°. Nomen *subsistentia*, quamvis a S. Thoma et pluribus Doctoribus pro ipsa re subsistente usurpetur, ab aliquibus tamen sumitur ad significandum actum quo res formaliter subsistit, sive hic sit ipsa existentia substantiae, sive alius specialis actus.

2°. Suppositum, ut constat ex praenotatis, debet esse *substantia singularis*. Hinc si individuum substantiale supra rationem suae naturae specificae importet aliquas determinationes quae in ea realiter non contineantur, (ut contingit in omnibus naturis corporalibus, quae nempe constant materia et forma), iam necesse est ut suppositum non sit se toto idem quod natura, sed addat aliquid reale supra illam, ideoque ab ea realiter differat. Et sic ex. gr. quia hic homo, puta Petrus, addit supra ea quae pertinent ad definitionem hominis etiam individualem signationem suae materiae et suae formae, (si enim esset de ratione hominis habere *hanc* animam et *hanc* materiam quae est Petri, nullus posset esse homo nisi Petrus), non dicitur: *hic homo est humanitas*, vel *natura hominis*.

E contra si natura specifica, sicuti in substantiis pure spiritualibus, sit per se ipsam individua, suppositum non includit in sua substantia aliquam determinationem quae non pertineat ad rationem naturae; et sic, quantum pertinet ad *rationem substantialem*, non differt realiter a natura sed secundum totam suam substantiam est idem ac ipsa. Unde, ex. gr. dici debet: hic Angelus est sua natura; Michaël est michaëleitas. — Attamen notetur, quod, cum ad rationem supposití pertineat ut sit subsistens, quandocumque natura non est *esse*, suppositum non erit formaliter subsistens per essentiam, sed per esse essentiae superadditum. Et sic natura in ratione supposití erit dependens ab aliquo sibi extrinseco, scilicet ab esse, ut nempe suppositum illius naturae non habeatur nisi quatenus naturae individuae actualiter competit proprium ipsius esse, sive exercite in ordine rerum, sive saltem signate. (Quod quidem asseri debet, sive esse dicatur pertinere ad constitutionem supposití solum extrinsece, sive dicatur ad eam pertinere intrinsece). Unde si accideret ut natura individua assumeretur ad participandum esse alicuius praesupposití subsistentis, iam careret propria ratione supposití, et traheretur ad esse hypostaticum supposití praecedentis. — Porro natura quae in ratione supposití pendet ab aliquo sibi extrinseco non est per essentiam omnino idem ac suum suppositum. Ergo omnis natura quae non est *ipsum esse* non potest realiter esse omnino idem ac suppositum; e converso si quaedam existat natura quae sit idem ac suum esse, erit omnino idem ac suppositum. — Quibus positis, iam facile

96. **Probatur thesis.** — Et sane natura quae est esse, ut ex modo declaratis constat, est omnino idem ac suppositum: substantia enim individua in hoc casu non solum est totaliter idem ac ratio essentialis sicut in omnibus puris formis, sed etiam est subsistens per essentiam et non per aliquid superadditum; unde nec de se

potest esse indifferens ad essendum per proprium esse vel ad participandum de esse alterius, nec quocumque modo suscipere potest aliquid reale, quod sit realiter distinctum ab ipsa, cum forma quae est ipsum esse sit per se plenitudo omnis actualitatis et perfectionis. Atqui in Deo essentia seu natura est idem ac esse, ut ostensum est supra. Ergo in eo suppositum non potest ullo modo realiter differre ab ipsa natura. (Cf. S. TH., 1. p. q. 3. a. 3; 3. p. q. 17. a. 1; VALENTIA, q. 3. punct. 3; MOLINA, in 1. p. q. 3. a. 3; SUAREZ, *De Deo*, l. 1. c. 4. n. 4).

97. Ex hoc quod dicimus, suppositum divinum non differre realiter a natura divina, ne inferas, unicum oportere esse suppositum divinum sicuti unica est divina natura. Nam, posito quod fides docet, unicam numero divinam naturam realiter identificari cum tribus relationibus inter se oppositis, scilicet Patre, Filio ac Spiritu Sancto, iam necesse est concludere:

1°. Quamlibet ex illis oppositis relationibus esse suppositum, seu Personam. In quantum enim quaevis ex illis relationibus identificatur realiter cum divina essentia est quid subsistens; et in quantum est relatio aliis opposita est distincta. Quod vero est *subsistens distinctum* est suppositum, et cum sit in natura intellectiva dicitur persona. Attamen tres Personae, quae inter se realiter distinguuntur ut oppositae relationes, non distinguuntur realiter sed sola ratione a divina essentia absoluta; neque inter se distinguuntur secundum aliquid absolutum, sed solum secundum relativum.

2°. Essentiam divinam non esse suppositum distinctum a tribus Personis. Nam est communicata Tribus, ideoque non est realiter distincta praeter tres illas relationes: ad rationem vero suppositi requiritur ut sit aliquid non solum subsistens, sed et realiter distinctum ab aliis. (Cf. S. TH., 1. p. q. 29).

OBIECTIONES.

98. — *Ob.* 1°. — Nihil est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quae est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo Deus non est idem quod sua essentia vel natura.

Resp. — *Tr. M.* — *D. m.*: ratione diversitatis quae est in acceptione intellectus nostri qui simplicia non apprehendit nisi per modum compositorum a quibus cognitionem accipit, *C.*; ratione diversitatis quae sit a parte rei inter deitatem et Deum, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Effectus assimilatur suae causae, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis quae sunt effectus Dei non est idem suppositum ac natura: non enim est idem homo atque humanitas. Ergo nec Deus idem est atque deitas.

Resp. — *D. M.*: similitudine quae sit saltem secundum aliquam proportionalitatem, *C.*; similitudine formali specifica, *Subd.*: si agens est univocum, *C.*; si aequivocum, *N.* — *D. m.*: quia res creatae sunt effectus inadaequati, qui deficiunt a perfecta similitudine suae causae, quae, cum sit simplex et una, nequit repraesentari nisi per multa et composita, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Tria sunt supposita divina, seu tres Personae inter se realiter distinctae, ut fide novimus. Atqui essentia divina seu deitas non est realiter distincta in illis tribus Personis. Ergo suppositum divinum non est omnino idem realiter quod divina essentia.

Resp. — *D. M.*: quae tamen Personae sunt quidem inter se realiter distinctae propter oppositionem relativam, sed sunt realiter idem omnino quod divina essentia, a qua solum ratione distinguuntur, *C.*; quae Personae realiter distinguuntur a divina essentia, vel inter se secundum aliquid absolutum, *N.* — *D. m.*: et ideo divinae Personae non distinguuntur realiter secundum aliquid absolutum, sed secundum aliquid relativum, *C.*; et ideo divinae Personae non distinguuntur realiter secundum aliquid relativum, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Si essentia divina est idem ac suppositum, cum essentia sit communicata tribus suppositis, etiam suppositum erit communicatum illis. Sed repugnat quod suppositum communicetur alteri supposito. Ergo divina essentia et suppositum nequeunt esse idem.

Resp. — *D. M.*: si essentia et suppositum essent idem re et ratione, *C.*; si sunt idem re et non ratione, *N.* — *C. m.* — *D. C.*: nequeunt esse idem re et ratione, *C.*; nequeunt esse idem re sed non ratione, *N.*

Ob. 5°. — Si idem omnino esset Deus quod deitas, sicut dicimus quod Deus est incarnatus, ita etiam dicere possemus quod deitas est incarnata. Atqui hoc dici nequit. Ergo non omnino idem realiter est Deus quod deitas.

Resp. — *D. M.*: si esset idem non solum secundum rem sed etiam secundum modum significandi, *C.*; si est idem secundum rem sed non secundum modum significandi, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Nam hoc nomen *deitas*, quia significat essentiam ut abstractam, non habet ex modo suae significationis quo supponat pro persona. Hoc autem nomen *Deus*, quia significat essentiam divinam ut in habente, naturaliter habet quod possit supponere pro persona, sicut etiam quandoque supponit pro essentia. Unde de hoc nomine *Deus* non solum possunt praedicari ea quae pertinent absolute ad naturam, puta *Deus est unus*, *Deus non est ab alio*, sed etiam ea quae sunt propria personarum, ut *Deus est genitus* vel *generatus*, *Deus est incarnatus*. De nomine autem *Deitas* nequeunt praedicari nisi quae spectant ad naturam, et sic non dicimus *Deitas est incarnata*, quamvis possimus dicere quod aliquis qui est *Deitas* est incarnatus. — Hanc et duas praecedentes difficultates sufficiat in praesenti obiter attigisse: pertinent enim ad sacram theologiam.

ASSERTIO 15ª.

In Deo non est compositio generis et differentiae; neque solummodo Deus dicendus est non esse in genere simpliciter et proprie, sed ne reductive quidem.

99. **Declaratur status quaestionis.** — Quamvis compositio generis et differentiae non sit, in se spectata, compositio realis sed rationis, arguit tamen realem compositionem, sicuti in logica explicatum est. Nam in naturis corporeis supponit intrinsecam compositionem essentialem ex materia et forma, cum in talibus genus sumatur radicaliter a materia, et differentia a forma; in naturis vero pure spiritualibus evincit compositionem ipsius essentiae cum actu essendi: non quod genus in eis sumatur ab essentia, et differentia ab esse, (quod dici non debet, cum tam genus quam differentia sumi debeant ex aliquo intrinseco ipsi essentiae quam constituunt), sed quia in ipsa essentia non esset intelligere ullo modo determinabile et determinans, nisi ea compararetur ad actum

essendi ut potentia [1]). — Etiam haec compositio, idcirco, per thesim generalem qua omnimodam Dei simplicitatem vindicavimus, exclusa iam est. Quia tamen non omnibus haec doctrina clare innotescit, et insuper etiam aliunde multipliciter demonstratur, Deum non componi ex genere et differentia nulloque modo esse in genere, pertinet ad nostram tractationem etiam hanc thesim separatim statuere et probare.

Tamquam adversarii occurrunt nobis Gabriel Biel († 1495), Gregorius Ariminensis († 1358) et generatim Nominales, qui, hoc ipso quod universalia nonnisi meras voces vel conceptus esse putarent, nullum inconveniens in hoc inveniebant quod ipse Deus sub genere comprehenderetur. — Inter recentes adstipulatus est huic sententiae etiam Rosminius.

Doctor subtilis, in I. *Sent.* dist. 8. q. 3, post discussionem sententiae negantis Deum esse in genere et sententiae affirmantis, concludit: « teneo opinionem meam mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus communis sibi et creaturae (scilicet univocus), non tamen communis ut generis ». Ergo Scotus, quamvis conveniat cum S. Thoma et scholasticis longe plerisque in hoc, quod Deus non sit in genere, negat tamen, posse tamquam rationem huius sententiae assignari, quod nulla sit ratio univoca inter Deum et creaturam, cum contrarium potius verum dici debeat. Quod quidem ultimum iam in dist. 3. q. 2, sustinuerat, aiens: « Non asserendo, quia non consonat opinioni communi, potest dici, quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit et pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se unum ». Ita Scotus; et tamen nihil fere in tota nostra tractatione firmius teneri debet, ut rite intelligantur quae de Deo statuimus, quam

---

[1]) Advertere enim oportet, diversitatem in naturis immaterialibus haberi per hoc quod diversimode participent de esse. Quod in tantum esse potest, in quantum illae essentiae comparantur ad esse sicuti realis potentia ad actum a se distinctum. Unde quod intellectus noster possit in eis considerare aliquid ad modum differentiae determinantis, per quod unaquaeque sit determinata in propria sua specie, infra illud quod per considerationem accipitur ut genus omnibus commune, ideo habetur, quia nulla ex eis intelligitur esse purissimus actus, seu ipsum esse subsistens. At vero si aliquid, ut Deus, ponitur esse actus purus sine ulla reali admixtione potentialitatis, iam nequit intellectus considerare aliquid per quod determinetur ad particularem speciem perfectionis intra latitudinem entis et perfectionis. Quare manifestum remanet, quod, licet in substantiis immaterialibus genus et differentia sumantur ab uno eodemque secundum rem quod est essentia tota et simplex, non vero genus ab essentia et differentia ab esse, ut aliqui dixerunt; tamen fundamentum cur in illis secundum nostram considerationem adiungi possit potentia actui, est in hoc quod nec sunt nec iudicantur esse actus purissimi. Et ideo recte ex eo quod constet, nihil esse potentialitatis realis in Deo, concludi potest ad exclusionem compositionis logicae ex genere et differentia. (Cf. S. Th., 1. p. q. 50. a. 2. ad 1).

nullum conceptum dari univocum inter Deum et creaturam; quae veritas partim iam arguitur ex hucusque dictis, et ulterius ac melius ex dicendis in sequentibus apparebit. — Ceterum, si de ratione entis agitur, haec, ut inferius in ipsa probatione dicemus et ex metaphysica generali satis superque constat, univoce non praedicatur, nedum de Deo et creaturis, sed neque generatim de ullis essentiis. — Illud etiam notare non erit abs re, Scotum, si eius mens diiudicanda est ex iis quae modo ab ipsomet audivimus, nimis parum requirere ad univocationem : videtur enim pro univoca habere omnem rationem, quae in pluribus cum illa duntaxat unitate inveniatur quae sufficit ut possit adhiberi tamquam medium demonstrationis, et ut contradictio habeatur si negetur et affirmetur de eodem. Porro, sicut in logica maiori vidimus, hoc in omni quoque analogia proportionalitatis propriae satis habetur. — Sed in re tanti momenti opportunum erit ea quae fuse explicata sunt in manuscripto logicae maiori, pag. 132 et seqq., paulo attentius perpendere.

100. **Probatur thesis quoad 1am partem,** nimirum demonstratur, Deum non esse compositum ex genere et differentia.

1°. Cum esse Dei sit eius essentia, si Deus esset in genere aliquo, oporteret quod genus eius esset ens, cuius est proprie significare essentiam rei per ordinem ad esse ; genus quippe significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Sed ens non potest esse genus alicuius : omne namque genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis ; nulla autem differentia potest inveniri quae sit extra ens, cum non ens nequeat esse differentia. Ergo Deus non est in genere, nec proinde ex genere et differentia compositus esse potest.

2°. Praeterea, natura generica, cum eodem modo conveniat inferioribus de quibus praedicatur, in se non includit ullam ex differentiis quae in illis inveniuntur ; quaelibet vero differentia quae generi addi possit, oportet quod primo a ceteris differentiis sit diversa, nec aliquam aliam in se includat cui aliquid superaddat. Sed per differentiam quae a se excludit id quod per alias importatur, impossibile est quod genus determinetur ad esse *illimitatum*, cuiusmodi est Deus : esse enim illimitatum oportet ut in se contineat quidquid quomodocumque pertinet ad rationem entis. Non ergo est Deus huiusmodi, qui per differentiam aliquam constringatur ad suam quodammodo specificam rationem ; seu in Deo non est compositio generis et differentiae.

3°. Praeterea, ex potentia et actu ne per rationem quidem concipere possumus quod constituatur in sua specie actus purissimus, cum in hoc sit contradictio in terminis. Sed in tantum posset intellectus noster invenire in Deo compositionem generis et differentiae, in quantum posset intelligere aliquid potentiale trahi per aliquam determinationem superadditam ad perfectam rationem actus purissimi : genus namque intelligitur ut quid in potentia, quod per differentiam actuatur in aliqua perfecta ratione essentiali. Ergo in Deo non est compositio generis et differentiae.

Probatur thesis quoad 2am partem, nempe demonstratur, Deum *nullo modo* esse in genere. — Dupliciter namque aliquid dicitur esse in genere. Uno modo *simpliciter* et *proprie*, sicut species quae sub genere continentur ; alio modo per *reductionem*, sicut principia et privationes, (ita ex. gr. punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis, tamquam principia ; caecitas autem et omnis privatio reducitur ad genus sui habitus). — Porro quod Deus non sit simpliciter in genere, ostensum est in 1am parte thesis. Quod autem non sit in genere per reductionem, ex eo est manifestum, quod principium quod reducitur ad aliquod genus (et de hoc modo reductionis solum esse potest quaestio, cum nimis evidens sit, Deum non esse privationem), non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse, ut dicetur suo loco. Unde non continetur in aliquo genere per reductionem. (Cf. S. TH., 1. p. q. 3. a. 5 ; *Contra Gent.*, l. 1. c. 25 : etsi aliter dixisse videatur in *De pot.*, q. 7. a. 3. ad ult. ; *1. Sent.*, dist. 8. q. 4. a. 2 ; vide TOLETUM in hunc locum).

OBIECTIONES.

101. — *Ob.* 1°. — Omne quod ab alio differt aliqua differentia ab eo differt. Sed Deus differt a rebus aliis. Ergo aliqua differentia ab eis differt. Non autem differentia accidentali, cum nullum accidens sit in Deo. Ergo differentia substantiali. Sed omnis differentia substantialis est alicuius generis divisiva. Ergo Deus est in genere.

Resp. — *D. M.* : quod differt differentia stricte sumpta, quae supponit aliquid univoce commune, *C.* ; quod se toto differt, seu quod diversum est, *N.* — *Cdm.* : differentia late dicta, seu se toto diversificatur, *C.* ; differentia stricte dicta, *N.* — *N. C.* et supposita ceterorum.

Ob. 2°. — Substantia est ens per se subsistens. Sed hoc maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

Resp. — *D. M.* : est id cui competit esse *per se*, ita tamen ut esse sit distinctum ab essentia, *C.* ; est ipsum esse subsistens, *N.* ; (loquimur, ut patet, de substantia praedicamentali). — *Cdm.* : convenit Deo quod sit ipsum esse subsistens, *C.* ; quod habeat esse distinctum ab essentia, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, ut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum. Ergo Deus est in genere substantiae.

Resp. — *D. M.* : tamquam a mensura proportionata, *C.* ; tamquam a mensura non proportionata, *N.* — *Cdm.* : mensura improportionata, *C.* ; proportionata, *N.* — Deus enim dicitur mensura omnium, eo quod tantum habet unumquodque de esse, quantum ei appropinquat.

Ob. 4°. — Omne quod definitur est in genere. Atqui Deus definitur ; nam dicitur actus purus et ipsum esse subsistens. Ergo Deus est in gene re.

Resp. — *D. M.* : omne quod definitur definitione *proprie dicta* est in genere, *C.* ; quod definitur definitione *improprie dicta*, nempe aliqua declaratione, est in genere, *N.* — *Cdm.* : definitur definitione improprie dicta, *C.* ; definitione proprie dicta, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Habens praedicata superiora pertinet ad genus. Atqui Deus habet praedicata superiora. Ergo Deus est in genere.

Resp. — *D. M.* : habens praedicata superiora univoca est in genere, *C.* ; habens praedicata superiora analoga est in genere, *N.* — *Cdm.* : Deus habet praedicata superiora analoga, *C.* ; univoca, *N.* — Nullum enim praedicatum est superius Deo ita, ut secundum rationem omnino eamdem possit de aliis dici. — *N. C.*

Ob. 6°. — Deus differt genere ab omnibus creaturis. Atqui quod differt genere est in alio genere. Ergo Deus est in genere.

Resp. — *D. M.* : Deus differt genere a creaturis, quia est extra et supra omne genus, *C.* ; quia cogitur ad aliquod peculiare genus, *N.* — *Cdm.* : quod differt genere quia cogitur ad aliquod particulare genus, est in genere, *C.* ; quod differt genere quia est extra et supra omne genus, est in genere, *N.* — *N. C.*

Assertio 16ª.

Deus nequit componere cum aliis.

102. **Declaratur status quaestionis.** — Ad uberiorem divinae simplicitatis notionem etiam hoc pertinet, ut ab ea omnis prorsus imperfectio removeatur. Siquidem, ut constat, duplici modo intelligi potest esse aliquid simplex : nempe vel ut aliquid subsistens quod nullis partibus coalescit, quo in casu simplicitas dicit perfectionem ; vel ut pars seu comprincipium alicuius compositi, puta ad modum formae sive substantialis sive accidentalis, et in hoc casu evidenter simplicitas non dicit perfectionem, sed potius imperfectionem. Defendimus ergo in hac thesi, Deum nullo modo esse partem alicuius compositi.

Haec propositio iam sufficienter probata est in assertione 5ª, ubi Deum esse ita evicimus sub notione primi moventis, ut simul ostenderemus, nullo pacto primum movens posse esse partem alicuius totius. Attamen eam in praesenti ulterius probare non erit inutile.

Adversantur nobis omnes illi pantheistae, qui proprium errorem sub hac forma proponunt, ut dicant, Deum non quidem totaliter identificari cum mundo, sed esse eius partem, puta eius animam.

Praestat circa hoc referre ea quae S. Thomas habet (1. p. q. 3. a. 8). « Circa hoc, ait, fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi ; ut patet per Augustinum (*De civ. Dei*, lib. 7. cap. 6), et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum ; et haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam ».

103. **Probatur thesis.** — Si Deus esset ut pars in aliqua re creata ad constituendum aliquod totum, aut esset eius materia aut eius forma. Sed Deus nequit esse forma rei creatae : nam

causa efficiens, etsi faciat in effectu formam sibi similem vel secundum speciem vel secundum aliquam analogiam, nequit tamen cum ea incidere in idem numero, cum causa efficiens semper sit realiter distincta ab actualitate seu forma quam tribuit effectui. Item nequit Deus esse materia rei creatae: materia enim est ens potentiale quod per causam efficientem habet suam determinationem seu formam; id autem quod determinatur efficienter et causa efficienter determinans nunquam sunt idem numero; quod si determinabile sit pura potentia, neque esse possunt simile in specie, cum causa efficiens debeat esse ens actu. Ergo Deus nequit esse pars componens in aliqua re creata. (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 8. arg. 1).

Praeterea, Deus est *primum* agens; primum autem agens debet esse *per se* agens, idest per essentiam suam et independenter ab alio: agens vero per essentiam est hoc ipso *primo* agens, idest agens ipsa sola ratione sui et non ratione alterius. Atqui id quod est pars alicuius totius non agit ratione sui, sed ratione totius: non enim manus agit, sed homo per manum; sicut etiam totum quod est ex potentia et actu non est se toto principium primum *quo* agit, sed agit ratione actus. Ergo Deus non potest esse pars alicuius agentis, sicut nec potest esse agens quod constet actu et potentia.

Aliis verbis: agens per essentiam debet esse *primo* agens, idest agens ratione sui, sive in quantum agens *quod* agit, sive in quantum principium *quo* agendi: nam in Deo principium *quo agendi*, scilicet actus, et ipsum *agens quod* sunt unum et idem, cum Deus sit actus purus subsistens. Sed, sicuti id quod constat potentia et actu non est agens *primo* ut primum principium *quo* agendi, cum agat ratione actus; ita id quod est pars compositi non est agens *primo* ut ipsum *quod* agit: hoc enim est totum compositum. Ergo Deus, qui est agens per essentiam, sicuti non potest esse compositus ex potentia et actu, ita non potest esse pars alicuius agentis ut eius potentia, vel actus. (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 8. arg. 2) [1]).

Praeterea, nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus. Partes enim compositi comparari debent inter se ut

---

[1]) Natura, quae sit composita ex materia et forma, dici potest *primo* agens ut agens *quod*, et etiam proximum principium *quo* agendi; nam hoc modo principium operationis est ipsa tota natura, et non principia naturae. (Loquimur hic solum de principio mediato, quod est rei essentia; non de principio immediato operationis, quod in creaturis semper est facultas accidentalis, et non ipsa rei natura). Non tamen ea dici etiam potest *primo* agens ut primum principium *quo* agendi: hoc enim principium non est nisi actus, seu forma: praedicta vero natura non est pura forma. — Quod autem est *agens per essentiam* debet esse *primo* agens non solum ut *quod*, et ut *pro-*

potentia et actus. Sed potentia est posterior actu simpliciter. Actus autem, qui sit pars compositi ut informans potentiam, non est per essentiam actus : sic enim esset subsistens ; est ergo actus participatus et proinde posterior eo qui est actus per essentiam. Atqui Deus est primum ens simpliciter, ut ostensum est supra. Ergo Deus nequit esse in composito ut pars. (Cf. S. Th., 1. p. q. 3. a. 8. arg. 3).

104. **Nota.** — Deduces ex thesi modo probata, divinam naturam in Christo non habere rationem partis ; item divinam personam Verbi non habere realem relationem ad humanitatem assumptam, quasi totum quod realiter constituatur ex illa ut parte. Porro humanitas est, quae realiter terminatur ad divinam hypostasim Verbi ; et sic realiter Verbum est homo. (Cf. S. Th., 3. p. q. 2. a. 7 ; 1. p. q. 13. a. 7). — Sed de hac re, etsi nostrae tractationis ambitum excedat, iterum occasio erit aliquid delibandi ubi diversitatem Dei a qualibet alia re vindicabimus contra pantheistas. — Ibi etiam invenies solutas difficultates, quae contra praesentem thesim moveri possunt.

Assertio 17ª.

Non est contra divinam simplicitatem multiplicatio relationum inter creaturas et Deum, cum hae sint quidem realiter in ipsis creaturis, sed non sint aliquid realiter in ipso Deo.

105. **Declaratur status quaestionis.** — Quaeritur in hac thesi quomodo perfectissimae Dei simplicitati non praeiudicet multiplicatio relationum, quas inter Deum et creaturas necessario intelligi oportet. Ut enim S. Thomas ait, « oportet intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principiis, sed etiam relationem diversitatis ; quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius. Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitae habitudines sive relationes existant inter creaturas et ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diversas, aliqualiter tamen sibi assimilatas ». (S. Th., *De pot.*, q. 7. a. 8).

Ad respondendum igitur huic quaestioni statuitur praesens assertio quae, ut apparet, tribus partibus constat.

106. **Praenotanda circa relationem.** — 1°. Relatio generatim est ordo unius ad aliud. — Ordo autem unius ad aliud dupliciter

---

ximum quo, sed etiam ut *primum quo*. — Hinc S. Thomas, loquens de eo quod absolute est primum et primo agens, recte dixit quod *primo agens debet esse primo forma* (1. p. q. 3. a. 2. arg. 3). Loquens vero de agente corporeo recte dicere potuit quod *primo agens* est ipsum *compositum*. (Ib., a. 8. arg. 2). Nulla ergo contradictio inter haec loca inveniri potest.

intelligi potest: nempe vel ut vigens inter ea quae ita *essentialiter* ad invicem se postulant, ut talis ordo in ipsis eorum quidditatibus involvatur, neque unquam cesset, etiam amoto eo ad quod est ordo, (quo modo, ex. gr., anima humana refertur ad corpus); vel ut vigens inter res non sic mutuo se habentes, atque importans aliquid praeter formalem rationem essendi rei absolutae in qua consideratur. — In primo casu habemus relationem *transcendentalem*, quae, cum nullo modo intelligatur addere aliquid supra entitatem de qua dicitur, non attenditur a philosopho quasi constituens aliquem specialem modum essendi seu categoriam entis. In secundo casu habemus relationem stricte dictam, de qua nunc loquimur, quaeque in creatis, si sit realis, constituit speciale praedicamentum, unde dicitur *praedicamentalis*.

Porro fuerunt aliqui qui opinati sunt, huiusmodi relationem nunquam esse aliquid *reale* in rerum natura sed solum *rationis*. « Cui sententiae, ut notat Billot (*De Deo trino*, pag. 71), aequiparanda est ea quae dicit, nihil reale esse in relatione praeter realitatem fundamenti: nam cum fundamentum relationis apud nos inveniatur extra genus relationis, si dicis realitatem positivam inesse soli fundamento, perinde est ac si dicas nullam dari positivam rationem essendi secundum *ad aliquid* ». — At « hoc esse non potest, inquit S. Thomas (*De pot.*, q. 7. a. 9). In nullo enim praedicamento ponitur aliquid, nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta ut patet 5° *Metaph.* Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur *ad aliquid* unum genus praedicamenti. Et praeterea, perfectio et bonum, quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat philosophus ordinem universi (10° *Metaph.*). Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet *in rebus ipsis* relationes quasdam esse secundum quas unum ad alterum ordinatur ».

Nihilominus verissimum illud est, in relatione aliquid considerandum occurrere quod in aliis entis generibus non habetur. Scilicet, cum formalis ratio relationis sit mere *ad aliud se habere*, « si consideremus relationes *secundum id quod relationes sunt*, sic inveniuntur esse assistentes et non intrinsecus affixae, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum ». (S. Th., 1. p. q. 28. a. 2). Inde consequitur quod relatio secundum sui formalem rationem non ponit necessario aliquid reale in ipso subiecto de quo dicitur, sed potest esse etiam tantum rationis. Aliis verbis. « In hoc differt *ad aliquid* (seu relatio) ab aliis generibus, quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint, sicut quantitas aliquid ponit, et similiter est de aliis. Sed *ad aliquid* ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid sed ad aliquid; unde inveniuntur quaedam *ad aliquid* quae nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum, quod in aliis generibus non contingit ». (S. Th., *Quodl.*, 9. q. 2. a. 4). — Hinc ergo accipitur usitatissima et apud omnes recepta divisio relationis in *realem* et *rationis* tantum.

2°. Relatio dicitur *realis*, quando respectus qui per eam importatur, quique secundum se consistit mere in *esse ad*, habet radicem in ipso subiecto cui attribuitur, independenter a qualibet

mentis nostrae consideratione. — Dicitur vero *rationis*, quando talis respectus habet radicem in sola apprehensione intellectus considerantis. Audiatur S. Thomas : « Quamvis relationi, ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quod sit res quaedam, est tamen res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur ». (*I. Sent.* dist. 26. a. 2. ad 3). — Et iterum : « Quamvis *ad aliquid* ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat, quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura. Habet autem relatio quod sit aliquid reale ex eo quod relationem causat ». (*Quodl.*, 9. q. 2. a. 4). Quae verba S. Doctoris non ita intelligenda sunt, quasi non alia realitas competat relationi quam realitas fundamenti ; sed hoc sensu, quod relationi tunc competit esse *aliquid* in re, quando in ipsa re habet fundamentum.

Tria igitur requiruntur ad relationem *realem* : *a)* ut termini relationis actu existant ; *b)* ut iidem sint realiter ab invicem distincti ; *c)* ut ratio fundans relationem sit aliquid reale independenter ab intellectu. — Quod si causa referendi unum ad aliud inveniatur secundum rem tam in uno quam in altero extremorum, relatio erit *mutua* ; si vero non inveniatur nisi in uno, relatio erit realis ex parte unius, rationis ex parte alterius, scilicet erit *non mutua*.

Ne inferas ex dictis de relatione reali, eam necessario esse aliquid accidentale. Nam ex revelatione novimus, dari in divinis relationes *reales* quae sunt *subsistentes*, seu identificatas cum ipsa divina substantia. Quomodo autem hoc non repugnet, potest, fide supposita, declarari ex iis quae ex S. Thoma nuper diximus. Et sane, hoc ipso quod relatio ex ratione sui generis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem *ad aliud*, potest salvari ratio propria relationis, etiam sublata ratione accidentis, si nimirum inhaerentia in subiecto seu *esse in*, a quo habet relatio ut in creatis sit accidens reale, vertatur in hoc quod est *esse re idem cum substantia*. « Quidquid in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale ; nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto ; sed quidquid in Deo est, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod *ad aliquid* dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum (intellige, ad oppositum *relativum*). Et sic manifestum est quod relatio *realiter* existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem ; prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae ». (S. Th., 1. p. q. 28. a. 2).

Ut autem ulterius declaretur quaenam sint relationis fundamenta, et quando relatio *mutua* ex iisdem exurgat, sequentia ex eodem Angelico Doctore prae oculis habeantur. « Oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum *quantitatem*, vel secundum virtutem *activam* seu *passivam*. Ex his enim solum attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca sed etiam ab

extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum et per passivam patitur ab ipso. Per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas, vel forma substantialis, aut materia, habet rationem *virtutis activae* vel *passivae*; et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio *quantitatis*, prout unum in substantia facit *idem*, et unum in qualitate *simile*; et numerus sive multitudo *dissimile* et *diversum* in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid *magis* et *minus* altero consideratur: sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus in 5° *Metaph.* species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione ». Ita S. Doctor in *De pot.*, q. 7. a. 9.

Porro « cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam...; in illis tantum mutua realis relatio invenitur, in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum. — Quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus; et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis et aliorum huiusmodi quae quantitatem consequuntur. — In relationibus autem quae consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper mutuus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum. Agentia autem sive moventia, vel etiam causae, aliquando habent ordinem ad patentia vel mota vel causata, in quantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis attenditur quoddam bonum et perfectio moventis; sicut maxime patet in agentibus univocis quae per actionem suae speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum propriae speciei, secundum quod est possibile, conservant; patet hoc etiam idem in omnibus aliis quae mota movent vel agunt vel causant: nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos; et similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum causae provenit ex effectu. — Quaedam vero sunt ad quae quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens per actum intelligibilem ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam: ipsa vero res quae est extra animam omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam, unde et ipsa res quae est extra animam omnino est extra genus intelligibile; et propter hoc relatio quae consequitur actum intellectus non potest esse in ea... Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter ratione virtutis motivae quae est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum; et ideo huiusmodi relationes in homine vel animali reales sunt, non autem in re quae tali virtute caret. Similiter nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium, quae est conventio inter aliquos homines facta; homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur; et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario ». (Ib., a. 10).

3°. Ex dictis intelligitur quod, *a) relativa omnia sunt simul cognitione et definitione*: etenim relationis essentia est ad aliud se habere, impossibile autem est ut respectus unius ad aliquid innotescat quin ambo extrema cognoscantur; *b) relativa*

inter quae intercedit relatio mutua, sunt simul etiam natura : quia pari ratione realiter referuntur ad invicem ; *c) relativa inter quae relatio non est mutua, non sunt simul natura* : quia non pari ratione referuntur ad invicem, sed unum dependet ab alio, non autem vicissim.

Atque haec sunt quae, ad scopum nostrum, circa relationem praemittenda erant ; cetera videantur suo proprio loco.

107. **Probatur thesis quoad 1am partem,** seu ostenditur non esse contra divinam simplicitatem multiplicationem relationum inter creaturas et Deum. — Nam ratio propria relationis, ut in praenotandis vidimus, non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus relationes *secundum id quod relationes sunt*, sic inveniuntur esse assistentes, et non intrinsecus affixae ; quasi scilicet significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. (S. Th., 1. p. q. 28. a. 2). — Atqui quod attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens, prout *proprie accipitur sub hac formali ratione*, non facit compositionem cum eo. Ex hoc igitur apparet, « quod non est contra rationem simplicitatis alicuius multitudo relationum, quae est inter ipsum et alia ; immo quanto simplicius est, tanto comitantur ipsum plures relationes : quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus eius est minus limitata, unde ad plura se extendit eius causalitas ». (S. Th., *De pot.*, q. 7. a. 8). Ergo divinae simplicitati non officit multiplicatio relationum inter creaturas et ipsum. — *Alio modo.* In tantum multiplicatio relationum inter creaturas et Deum officeret divinae simplicitati, in quantum aliquid necessario superadderet divinae essentiae. Atqui hoc nequaquam habetur : in Deo enim tales relationes non ponunt aliquid realiter, sed rationis tantum ; ut ex probatione tertiae partis huius thesis apparebit. Ergo multiplicatio relationum inter creaturas et Deum non est contra divinam simplicitatem.

Probatur thesis quoad 2am partem, seu demonstratur relationem ad Deum esse aliquam rem in creatura. — Nam, quando ordo ad aliquid habet in ipsis rebus quae referuntur suam causam seu radicem, oportet quod sit in eis aliqua res, idest relatio realis. Atqui hoc modo se habet ordo creaturarum ad Deum : creaturae enim sunt effectus Dei per creationem, atque ad Deum sicuti ad ultimum finem diriguntur ; ex quo patet, eas habere in seipsis rationem seu fundamentum ordinis quem dicunt ad ipsum. Ergo oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura. (Cf. S. Th., *De pot.*, q. 7. a. 9).

Probatur thesis quoad 3am partem, scilicet ostenditur, re-

lationes quae dicuntur de Deo ad creaturam non esse aliquid realiter in ipso Deo. — Nam relationes quae dicuntur de Deo ad creaturas, secundum quod Deus per actionem suam est causa creaturarum, non habent fundamentum in ipso Deo. Siquidem « Deus non agit per actionem mediam, quae intelligatur a Deo procedens et in creaturam terminata ; sed sua actio est sua substantia ; et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturae productione ; unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit (8" *Metaph.*, cap. 7. a. med.). Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit ». Atqui, uti ex praenotatis constat, quando agens tali modo se habet, non refertur ad patiens *realiter* sed solum *ratione*, in quantum nempe est terminus relationis realis quam patiens habet ad ipsum. « Unde relinquitur quod in Deo non est aliqua relatio ad creaturam (intellige *realis*), licet sit relatio creaturae ad ipsum sicut effectus ad causam ». S. Th., l. c., a. 10. (Cf. etiam Suarez, *Disp. Met.*, 47. n. 17 et seq. ; Vasquez, in 1. p. q. 104. cap. 6).

Obiectiones.

108. — *Ob.* 1°. — Omne quod praedicatur de aliquo praedicatur de eo vel *per se* vel *per accidens*. Sed ea quae important relationem ad creaturam non praedicantur de Deo per se. Ergo praedicantur de eo per accidens. Sed id quod per accidens convenit alicui facit compositionem cum eo. Ergo est contra divinam simplicitatem multiplicatio relationum inter creaturam et ipsum.

Resp. — *D. M.* : vel *per se*, vel *per accidens* sive in ipso existens sive in alio, *C.* ; vel per se, vel per accidens in ipso semper existens, *N.* — *C. m.* — *Cd. 1um C.* : per accidens in ipso non existens, *C.* ; in ipso existens, *N.* — *Cdm. subs.* : eodem modo. — *N. ult. C.* — Relatio ad creaturam praedicatur de Deo *per accidens*, non quasi sit accidens in eo, sed quia Deus est terminus relationis realis creaturae ad ipsum, quae relatio non necessario comparatur ad eum, cum Deus esse possit sine illa.

Ob. 2°. — Movens realiter refertur ad motum. Sed Deus comparatur ad creaturam ut movens ad motum. Ergo Deus realiter refertur ad creaturam.

Resp. — *D. M.* : quando movens movet motum et actione a se distincta, unde quoddam bonum provenit moventi ex motione mobilis, *C.* ; secus, *N.* — *Cdm.* : ut movens immobile, *C.* ; ut movens motum, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Ea quae proprie dicuntur de Deo et non metaphorice, significatam rem ponunt in Deo. Sed inter ista est nomen *Dominus*. Ergo res significata per nomen *Dominus* realiter est in Deo. Sed haec est relatio ad creaturam. Ergo in Deo est relatio realis ad creaturam.

Resp. — *C. M.* — *C. m.* — *C. 1um C.* — *D. m. subs.* : est potestas coercendi subditos, et terminatio ordinis subditorum ad Dominum ; quas pro nostro modo concipiendi sequitur semper aliquis ordo seu relatio Dei ad subditos, *C.* ; est sola relatio ad subditos, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Omnis denominatio est a forma ; forma autem est aliquid

inhaerens rei cuius est. Sed Deus denominatur a relationibus ad creaturas. Ergo istae relationes sunt aliquid realiter in Deo.

Resp. — *D. 1am p. M.*: ab aliquo quod est forma vel secundum rei naturam, vel secundum modum significandi, *C.*; semper secundum rei naturam, *N.* — *D. 2am p. M.*: forma secundum rei naturam, *C.*; forma secundum modum significandi, *N.* — *Cdm.*: a relationibus quae sunt formae secundum modum significandi, *C.*; quae sunt formae secundum rei naturam, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Huiusmodi relativa, quae de Deo dicuntur ex tempore, aut sunt relativa secundum esse, aut relativa secundum dici. At si sunt relativa secundum dici, in neutro extremorum ponunt aliquid realiter; quod est falsum, quia in creatura est realis relatio ad Deum. Relinquitur ergo quod sint relativa secundum esse, et sic videtur quod in utroque extremorum aliquid ponant realiter.

Resp. — *D. M.*: et tamen hoc nil facit ad hoc quod relatio sit realis vel solum rationis, *C.*; et hoc aliquid confert, *N.* — Quaedam enim sunt relationes secundum esse, quae non sunt reales, et quaedam secundum dici, quae important relationes reales [1]). — *N. m.* — *D. 1am p. C.*: relativa secundum esse et rationis tantum, *C.*; relativa secundum esse et realia, *N.* — *N. ult. p. C.*

Ob. 6°. — Haec est natura relationum, quod posito uno, ponitur aliud, et uno interempto, aliud interimitur. Ergo si in creaturis est relatio realis ad Deum, etiam in Deo esse debet relatio ad creaturas.

Resp. — *D. A.*: ita tamen quod non sit necesse ut semper eodem modo ponatur utrumque, sed alterum possit esse reale, alterum rationis, *C.*; secus, *N.* — *D. C.*: aliqua relatio rationis, *C.*; realis, *N.*

Ob. 7°. — Si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, et creaturas excedit. Sed sunt causae quae non dependent ab effectibus, et hos improportionabiliter excedunt; quae tamen relationem habent realem ad eosdem. Ergo in Deo est relatio realis ad creaturam.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: quae tamen movent seu agunt motae, et in quarum bonum redundat bonum effectus, *C.*; quae operentur immotae, *N.* — *N. C.*

Ob. 8°. — Scientia realiter refertur ad scibile. Sed Deus comparatur ad res creatas ut sciens ad scitum. Ergo in Deo est aliqua relatio realis ad creaturas.

Resp. — *D. M.*: quando scientia mensuratur a scibili, *C.*; quando scibile mensuratur a scientia, *N.* — *Cdm.*: ad scitum quod mensuratur a scientia divina et non mensurat ipsam, *C.*; ad scitum quod mensuret scientiam divinam, *N.* — *N. C.* — Ceterum Deus, ut videbimus, intelligit res alias intelligendo se: unde relatio divinae scientiae non est ad res directe, sed ad ipsam divinam essentiam.

---

[1]) « *Divisio relativorum secundum dici et secundum esse* perperam a quibusdam reponitur in eo, quod relationes secundum dici sint rationis, et relationes secundum esse sint reales. Etenim promiscue dicuntur tum de relationibus rationis tum de realibus. Discrimen igitur in eo est, quod quando nomina relativa principaliter significant fundamenta relationum, dicuntur *relativa secundum dici*, licet agatur de relationibus realibus: huiusmodi sunt nomina movens et motum, caput et capitatum et similia. Quando autem nomina relativa principaliter significant ipsas relationes, dicuntur *relativa secundum esse*, licet aliquando de relationibus rationis agatur: huiusmodi sunt nomina dominus et servus, pater et filius, dexter et sinister et similia. Ita haec divisio accipitur a S. Thoma ». (De Mandato, *Inst. phil.*, pag. 253).

Ob. 9°. — Illud quod movetur semper habet realem relationem ad movens. Sed voluntas comparatur ad volitum sicut motum ad movens. Cum ergo Deus velit res esse, videtur quod realiter referatur ad creaturas.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: ad volitum quod rationem habet finis, *C.*; ad volitum quod est ad finem, *N.*; quae enim sunt ad finem non movent nisi ratione finis. — *N. C.* — Nam finis divinae voluntatis non est aliquid aliud quam divina bonitas. Unde non sequitur quod res aliae comparentur ad divinam voluntatem ut movens ad motum.

Assertio 18ª.

Divina attributa a divina essentia et inter se distinguuntur non realiter, aut formaliter ex natura rei; sed secundum illam distinctionem rationis ratiocinatae, quae dicitur minor seu penes implicitum et explicitum.

109. **Declaratur status quaestionis.** — Cum ex una parte Deus perfectissima simplicitate gaudeat, sicut in antecedentibus probavimus, ex alia vero multae et diversae de eo praedicationes fiant, oritur quaestio, quomodo componenda sit veritas talium praedicationum cum simplicitate divina. Si enim dicimus, talibus praedicationibus non respondere in re nisi unam simplicissimam essentiam quae a se omnem prorsus multiplicitatem respuit, non videtur salva veritas nostrarum praedicationum de Deo. Si vero asserimus, esse revera aliquid in Deo quod singulis nostris praedicationibus respondet, actum esse videtur de eius simplicitate. — Ad definiendam igitur hanc quaestionem, statuitur praesens thesis, quae quattuor partibus constat. Primae duae removent a Deo illas distinctiones quae cum eius simplicitate minime componi possunt; tertia et quarta stabiliunt verum distinctionis modum quem oportet intelligere inter attributa divina et divinam essentiam, ut nostrae praedicationes de Deo, salva omnino eius perfectissima simplicitate, verae dici possint.

Varii errores, qui circa hanc positionem orti sunt, derivati videntur praecise ex difficultate solvendae praefatae quaestionis. — Aliqui enim, ad salvandam praedicationis veritatem potissimum attendentes, distinctionem realem posuerunt in Deo. Ita senserunt ex. gr. aliqui Graecorum seculo XIV, qui dicti sunt Palamitae a principali eorum defensore Gregorio Palamo. — Alii e contra, sicuti Nominales seculi XII, de divina potius simplicitate tuenda solliciti, nonnisi distinctionem rationis ratiocinantis et nominum varietatem inter divina attributa et essentiam divinam admiserunt. — Fuerunt denique qui omnia bene conciliari putarent, adstruentes atque Deo applicantes illam distinctionem, quae vocata est *formalis ex natura rei*. Nam, dicebant, quatenus talis distinctio est mere formalis et non realis, salva remanet divina simplicitas; quatenus vere est ex natura rei seu antevertens intellectus operationem, in tuto relinquitur veritas nostrarum praedicationum. Hanc fuisse doctrinam Scoti et Scotistarum notissimum est.

110. **Praenotanda de distinctione.** — Distinctio dividitur in distinctionem *realem* et distinctionem *rationis*.

Distinctio realis habetur, quando aliqua independenter ab omni operatione intellectus sunt, suo modo, plura a parte rei. Talis est distinctio inter duas individuas substantias, inter actum seu formam realem et potentiam seu materiam realem unius ordinis, inter duas reales potentias, inter duos reales actus, inter substantiam et sua accidentia etc.

Distinctio rationis habetur, quando aliqua, quae a parte rei non sunt plura, ut plura accipiuntur consequenter ad operationem intellectus. — Duplex autem est.

Alia est enim *rationis ratiocinantis*, alia *rationis ratiocinatae*. Prima est quae fit sine fundamento in re; ut quando idem praedicatur de seipso ab intellectu accipiente illud ut duo, nempe ut subiectum et ut praedicatum.

Altera est quae fit cum fundamento in re; ut quando in una eademque simplici entitate animae rationalis, intellectus distinguit principium sensitivi et principium intellectivi. Nam anima rationalis habet in se unite cum intellectivo principio etiam rationem principii sensitivi quae in brutis est sine intellectivo. Quare huius distinctionis duplex est fundamentum. Primum est eminentia rei, quae sibi identificat plures perfectiones quae distincte inveniri possunt in inferioribus. Secundum est imperfectio nostri intellectus, qui, cum non possit simul et unite accipere illas perfectiones ut sunt in una re, concipit illas distincte pluribus perceptionibus, secundum distinctionem quam illae habent in inferioribus.

Haec distinctio, si spectatur in intellectu, dicitur rationis ratiocinatae seu cum fundamento in re; si spectatur in ipsa re, dicitur distinctio *virtualis*: fundamentum enim eius est rei eminentia, qua res accipi potest ut *virtute sua* aequivalens pluribus, quae distincta sunt extra ipsam.

Distinctio haec rationis ratiocinatae iterum duplex esse potest. Alia enim est distinctio *excludentis* et *exclusi*, quae etiam dicitur *maior*; alia vero est distinctio *expliciti* et *impliciti*, quae *minor* dici consuevit.

Prima est qua distinguuntur duae rationes, quarum una non includitur in alia. Sic ex. gr. genus distinguitur a differentia: cum genus non includat differentiam, sed proprie ab ea praescindat, eamque importet solum in potentia et nullo modo in actu.

Altera est qua distinguuntur duae rationes, quarum una explicite exhibet id ipsum, quod iam importatur per aliam implicite. Hoc modo ex. gr. distinguitur substantia ab ente: cum ens, licet non exprimat explicite modum essendi per se, sicut neque modum essendi in alio, implicite tamen illum continet, cum nihil intelligi possit extraneum ab ente.

His notatis facile

111. **Probatur thesis quoad 1am partem,** quae sic est: Divina essentia a divinis attributis, et attributa inter se non distinguuntur realiter. — Divina namque essentia est purissimus actus, qui est ipsum esse subsistens. Quod autem est tale non est perfectibile per aliquid a se realiter distinctum, sed in sua simplicissima unitate identificat sibi quidquid ad ordinem perfectionis simpliciter pertinet. Secus enim, neque esset actus purus, cum aliquam potentiam involveret respectu eorum quibus perficeretur; neque esset ipsum esse subsistens, cum non haberet quoddam esse nisi dependenter a perfectivo ab eo distincto. Ergo attributa divina nequeunt esse realiter distincta ab ipsa divina essentia.

Porro si omnia divina attributa realiter sunt idem quod divina essentia, eatenus tantum possent esse realiter *inter se* distincta, quatenus aliquam oppositionem haberent relativam, quae in sui ratione includit distinctionem. At vero attributa, prout hic a nobis sumuntur, nullam habent ad invicem oppositionem relativam, sed absolute perfectionem important, ut iustitia, sapientia et huiusmodi. Ergo divina attributa non sunt ad invicem realiter distincta. (Confer SUAREZ, *Disp. Met.*, 30 sect. VI).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est: Divina attributa a divina essentia vel inter se nullo modo distinguuntur formaliter ex natura rei. — Et sane, sicuti alibi demonstravimus, haec distinctionis species, quae a Scoto introducta est, reiici omnino debet, cum nulla media distinctio accipi possit inter distinctionem realem et distinctionem rationis. Ergo falso asseritur quod divina attributa inter se et a divina essentia distinguantur formaliter ex natura rei.

Praeterea, si attributa et essentia Dei independenter ab intellectu sunt aliae et aliae formalitates, ergo essentia divina, prout accipitur ut formalitas actu distincta a formalitatibus attributorum, vel habet formaliter rationem potentiae ad formalitates attributorum, vel saltem non includit formaliter formalitates attributorum. Sed repugnat quod quaecumque ratio potentiae sit ex natura rei, independenter ab intellectu, de formalitate essentiali primae causae et entis maxime in actu, quod est Deus; itemque repugnat quod formalitas essentialis eius quod est ipsum esse subsistens, careat ex natura rei formalitate, quae pertinet simpliciter ad aliquam perfectionem. Ergo formalitas essentiae divinae nequit esse, independenter ab intellectu, distincta actu formaliter a formalitatibus attributorum. Porro si attributa non sunt formaliter distincta actu a formalitate essentiae divinae, neque sunt actu distincta formaliter inter se independenter ab intellectu. (Cf. S. TH., 1. p. q. 13. a. 4 et 12; *De pot.*, q. 7. a. 6; *Contra Gent.*, l. 1. c. 47. 73; VALENTIA, disp. 2. q. 17. punct 1; MOLINA, in 1. p. q. 28. a. 2. disp. 2).

Probatur thesis quoad 3am partem, quae sic est: Divina attributa a se invicem et a divina essentia distinguuntur distinctione virtuali seu rationis ratiocinatae. — Ea dicuntur distingui virtualiter, quae, licet realiter sint una eademque res, aequivalent tamen pluribus distinctis et ideo praebent nostro intellectui fundamentum formandi distinctos conceptus inadaequatos, quasi rerum reipsa distinctarum; unde resultat in mente distinctio quaedam actualis, quae dicitur rationis ratiocinatae, seu cum fundamento in re. Atqui huiusmodi sunt attributa et essentia divina. Simplicissima enim entitas divina in se una subsistens aequivalet pluribus perfectionibus quae distinctim inveniuntur in creaturis per participationem ab illa: et ex his intellectus noster, qui Dei essentiam non cognoscit nisi imperfecte et per analogiam ex creatis perfectionibus, sumit fundamentum formandi distinctas conceptiones divinorum attributorum. Ergo attributa divina ab invicem et a divina essentia distinguuntur distinctione virtuali seu rationis ratiocinatae. (Cf. S. Th., 1. p. q. 13. a. 4; q. 19. a. 1. ad 1; *De pot.*, q. 7. a. 1; Valentia, in 1. p. q. 2. punct. 3).

Probatur thesis quoad 4am partem, quae sic est: Divina attributa a divina essentia et ab invicem distinguuntur secundum eam distinctionem rationis quae est expliciti ab implicito, non vero excludentis et exclusi. — Quodlibet ex divinis attributis in se formaliter sumptum importat perfectionem quae nullam necessariam entitatis limitationem seu defectum in suo formali conceptu includit, ut sapientia, iustitia; quaeque insuper poni debet infinita. Iamvero considerandum est, quod si poneretur infinita in sua ratione solum aliqua perfectio *non simplex*, ut linea vel albedo, non importaretur entitas absolute infinita: haec enim excluditur ab ipsa formali ratione talis perfectionis, quae essentialiter limites involvit. Et sic ex. gr. etsi *haec linea* ponatur infinita, non ideo habere dicenda est etiam perfectionem *superficiei*, in qua et aliae lineae accipi possunt; et item, etiamsi *albedo* subsisteret infinita in sua ratione, non ideo haberet etiam perfectionem *dulcedinis*. At contra si ponatur infinita in ratione sua aliqua perfectio *simplex*, ut sapientia, bonitas, etsi explicite et distincte haec solum exhibeat unam tantum rationem formalem perfectionis, tamen implicite et indistincte importat entitatem absolute infinitam. Ex una enim parte ponitur esse infinita, ex alia vero asseritur nullam entitatis limitationem exigere ex propria ratione. Porro entitas absolute infinita est entitas quoque imparticipata, et ipsum esse subsistens. Hoc autem est essentia divina. Ergo unumquodque attributum formaliter sumptum, dum explicite dicit unam tantum formalem rationem perfectionis, implicite importat divinam essentiam; et haec, dum explicite dicit solum rationem ipsius esse subsistentis, implicite importat omnes formales rationes attributorum: et conse-

quenter quodlibet attributum importat caetera attributa, non quidem distincte secundum proprias formales rationes, sed implicite in quantum dicunt entitatem infinitam et conveniunt cum ipsa essentia Dei. (Cf. SUAREZ, *De Deo*, l. 1. c. 11. 12. 13).

Itaque attributorum quodlibet divinorum distinguitur ratione a divina essentia sicut distinguitur explicitum ab implicito, non vero ut excludens ab excluso. Et eodem modo distinguuntur etiam ipsa attributa inter se.

OBIECTIONES.

112. — *Ob.* 1°. — Quorum definitiones sunt diversae, ea distinguuntur non mera distinctione rationis, sed saltem distinctione formali ex natura rei. Atqui essentiae divinae et attributorum definitiones diversae sunt. Ergo essentia et attributa Dei inter se distinguuntur non mera distinctione rationis, sed saltem distinctione formali ex natura rei.

Resp. — *D. M.* : si illae definitiones sint *adaequatae*, et proinde definitum exhibeant secundum totum quod ei convenit a parte rei, *C.* ; (et quidem distinctio in hoc casu esset simpliciter realis, et non solummodo formalis ex natura rei sensu scotistico, cum haec media distinctio non detur) ; si illae definitiones sint *inadaequatae*, quatenus sunt de re prouti inadaequate concipitur, *N.* — *Cdm.* : et tamen non sunt definitiones adaequatae, tales nempe quae exhibeant definitum prouti est a parte rei, *C.* ; et sunt hoc modo adaequatae, *N.* — *N. C.* — Itaque distinctio quam statuimus inter attributa Dei ab invicem et ab essentia divina sufficit ut de diversis attributis dari possit diversa definitio, cum unumquodque exhibeat divinam entitatem sub *formali ratione explicita* qua non exhibetur ab aliis. — Hinc non recte asserebat Scotus, quaecumque habent diversam definitionem distingui debere ex se formaliter antecedenter ad opus intellectus. Hoc namque solum valeret si sermo esset de definitione adaequate respiciente totam entitatem rei, non vero si loquimur de definitione quae illam respicit solum inadaequate, prout respondet uni ex pluribus rationibus quas de ea intellectus formare potest per distinctas conceptiones.

Ob. 2° *instando.* — Bona definitio debet explicare quid sit res a parte rei, et non tantum sub nostro conceptu. Ergo tales definitiones essent vitiosae.

Resp. — *D. A.* : nihil debet tribuere rei, quod ei a parte rei non competat, et nihil negare quod ei convenit, *C.* ; debet totum exhibere quod rei convenit a parte rei, *Subd.* : definitio adaequata, *C.* ; inadaequata, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Ea de quibus verificantur contradictoria, distincta sunt ante omnem intellectus operationem. Atqui de divinis attributis verificantur contradictoria. Ergo sunt distincta ante omnem intellectus operationem.

Resp. — Ea de quibus contradictoria verificantur proprie, ita scilicet ut affirmatio et negatio sumatur secundum eamdem rationem, *C.* ; ea de quibus contradictoria verificantur non proprie, nempe ita ut affirmatio et negatio sumatur secundum rationem diversam, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — Etiam hic dicimus. Praefata distinctio quam statuimus inter attributa divina ab invicem et ab essentia Dei sufficit ad hoc, ut de diversis attributis verificentur contradictoria ; quin necesse sit ponere distinctionem quae opus intellectus antevertat. Non enim est proprie unum idemque subiectum, quando eadem res sumitur sub alia et alia ratione. Hinc non recte Scotus, ex eo quod in divinis dicatur *iustitia punit, misericordia non punit*, inferebat ad vitandam

contradictionem, iustitiam a misericordia debere distingui formaliter ex natura rei antecedenter ad operationem intellectus.

Ob. 4°. — Intellectus formans hanc propositionem : « sapientia divina non est *formaliter* bonitas divina », non causat veritatem illius, sed eam invenit in re ; ex eo enim quod res est vel non est *in re*, propositio dicitur vera vel falsa. Ergo *in re* sapientia divina distinguitur formaliter a bonitate divina.

Resp. — *D. A.* : si in propositione « sapientia divina non est *formaliter* bonitas divina », τὸ *formaliter* sumitur absolute, prouti nempe respicit ipsam divinam quidditatem ut est in se, *Nego suppositum* : non est enim tunc vera propositio sed falsa, cum omnia attributa divina absolute, seu prouti sunt in se a parte rei, sint formaliter identificata ; si τὸ *formaliter* sumitur relative, quatenus scilicet respicit divinam quidditatem ut substantem nostris conceptibus, *N. A.* — Ad rationem autem additam dico. Verum est, propositionem dici veram vel falsam ex eo quod res est vel non est *in re* sicuti ab intellectu concipitur, quando non fit reduplicatio rei sub aliquo conceptu formali. Si vero fit talis reduplicatio, sicuti in nostro casu, tunc propositio non potest dici vera vel falsa nisi quatenus attenditur conceptus formalis sub quo a nostro intellectu ipsa res accipitur.

Ob. 5°. — Si attributa non distinguuntur formaliter ex natura rei, poterit quodlibet de quolibet praedicari. Atqui hoc videtur absonum. Ergo attributa divina debent dici distingui formaliter ex natura rei.

Resp. — *D. M.* : poterit quodlibet de quolibet praedicari, si attributa accipiuntur absolute secundum id omne quod *implicite* etiam continent, *C.* ; si accipiuntur in reduplicatione illius formalis rationis quam explicite exprimunt, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Attributum divinum potest accipi duobus modis : 1° in reduplicatione illius formalis rationis quam explicite exprimit ; 2° absolute secundum id omne quod implicite etiam continet. Prout consideratur primo modo, unum nequit formaliter praedicari de alio ; et ideo hoc modo non dicitur *iustitia est misericordia, intellectus est voluntas.* Prout vero consideratur secundo modo, praedicari potest : et hoc modo vere dicitur : *intellectus Dei est voluntas Dei ; iustitia Dei est misericordia Dei.* — Porro in propositionibus oportet ex natura praedicati considerare qualem suppositionem exerceat subiectum quod sit attributum divinum : et sic apparebit an sint illae propositiones verae vel falsae. Ita, ex. gr., haec propositio : *voluntas intelligit* esset falsa : cum enim praedicatum dicat operationem, postulat subiectum quod supponat pro eo quod intelligitur in Deo explicite ut principium talis operationis ; at voluntas, secundum explicitam rationem voluntatis quam exprimit, non intelligitur esse principium operationis intellectivae. Et idem dicas de propositionibus : *misericordia punit, iustitia miseretur*, et similibus.

Ob. 6°. — Distinctio attributorum divinorum vel provenit ex parte intellectus nostri, et tunc evidenter est distinctio rationis ratiocinantis ; vel provenit ex parte ipsius Dei, et est distinctio realis, vel saltem formalis ex natura rei.

Resp. — *N. disiunct.*, et assigno tertium membrum, scil. : potest talis distinctio provenire ex parte utriusque, modo supra explicato. — Distinctio attributorum Dei « venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est *ex parte ipsius Dei* propter plenitudinem perfectionis eius, et *ex parte intellectus nostri* qui deficienter se habet ad eam comprehendendam ». (S. Th., *1. Sent.*, d. 2. q. 1. a. 3).

Ob. 7°. — Distinctio attributorum divinorum, quam dicimus rationis, ab aeterno competit Deo. Ergo est tota ex parte ipsius Dei. Ergo est potius dicenda formalis ex natura rei.

Resp. — *D. A.* : fundamentaliter, *C.* ; formaliter seu actualiter, *N.* vel *Subd.* : quatenus intellectus divinus ab aeterno cognoscit simplicissimam

suam essentiam aequivalere infinitis perfectionibus et proinde posse repraesentari distinctis conceptionibus, *C.*; quasi intellectus divinus cognoscat suam essentiam eo modo quo nos eam cognoscimus, nempe per plures conceptiones, *N.* — *N. utramque C.*

Ob. 8° (contra 3am et 4am p. thesis). — Non possunt formari distincti conceptus formales de Deo, nisi ex parte Dei respondeant distincti conceptus obiectivi seu distinctae formalitates ex natura rei. Atqui non sunt in Deo distincti conceptus obiectivi, ut in 2ª parte thesis probatum est. Ergo non possunt formari distincti conceptus formales de Deo; nec proinde aliqua distinctio rationis potest in eo accipi.

Resp. — *N. M.*: ad formandos enim distinctos conceptus formales inadaequatos de Deo, sufficit infinita eius perfectio, quae, cum aequivaleat pluribus realiter distinctis, praebet intellectui nostro fundamentum ut eam sub diversis rationibus inadaequate concipiamus.

Ob. 9° *instando.* — Deo repugnat omnis compositio etiam logica ex actu et potentia. Atqui si ponitur in Deo distinctio rationis ratiocinatae, ponitur in Deo talis compositio. Ergo nulla distinctio rationis ratiocinatae ponenda est in Deo.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: si ponitur in Deo distinctio quae sit penes *excludens et exclusum*, *C.*; si ponitur distinctio quae sit mere *expliciti ab implicito*, *N.* — *D. C.*: non est ponenda in Deo distinctio quae sit penes *excludens et exclusum*, *C.*; distinctio quae sit *expliciti ab implicito*, *N.*

Per pluralitatem rationum quae ab invicem distinguuntur penes *explicitum et implicitum* non habetur proprie compositio per modum actus et potentiae, sicuti habetur inter ea quae distinguuntur penes excludens et exclusum, cum in quolibet ordine sive reali sive rationis, ea quae proprie accipiuntur ut actus et potentia se excludant invicem. Unde pluralitas eorum quae distinguuntur ut explicita et implicita, nullam arguit potentialitatem realem in eo in quo accipitur, sed fundari potest in ipsa eius plenitudine actualitatis, quae non potest tota simul accipi ab intellectu limitato.

Ob. 10°. — Si divina attributa nonnisi distinctione rationis ratiocinatae minori, seu penes implicitum et explicitum, distinguerentur, dicenda essent synonyma. Atqui nequeunt dici talia. Ergo non tali solummodo distinctione rationis dicenda sunt distingui.

Resp. — *N. M.*: « ad hoc enim ut aliqua nomina sint synonyma oportet quod significent *eamdem rem*, et eamdem *conceptionem* intellectus repraesentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, idest apprehensiones, quas habet intellectus de illa re, non sunt nomina synonyma; quia non est penitus significatio eadem, quum nomina immediate significent conceptiones intellectus, quae sunt rerum similitudines ». (S. Th., *Comp. theol.*, c. 25). Porro distinctio penes implicitum et explicitum iam sufficit ut diversae dicantur conceptiones quas intellectus distinguit hoc modo in divina essentia.

Ob. 11°. — Si attributa divina solum penes implicitum et explicitum distingui dicerentur a divina essentia, non possent considerari ut eius proprietates. Atqui e contra considerantur ut tales. Ergo non distinguuntur a divina essentia solum secundum implicitum et explicitum, sed penes excludens et exclusum.

Resp. — *D. M.*: non possent considerari ad modum proprietatum prouti accipiuntur ut implicita in essentia divina, *C.*; prouti considerantur secundum *explicitam* rationem quam non exprimit essentia divina, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Nota. — Attributa divina, si sumuntur ut sunt a parte rei, omnia sunt aequalia, cum identice sint ipsa una essentia Dei. Si vero sumuntur prout sunt a nobis concepta, distinguendum est. Aut enim sumuntur secundum omne quod implicite etiam important; et sic iterum dici debent aequalia,

cum omnia importent entitatem absolute infinitam. Aut sumuntur singula reduplicative secundum solam formalem rationem quam explicite exhibent; et sic non sunt omnia aequalia. Nam quaedam intelliguntur per analogiam ad nobiliores perfectiones creatas quam alia; et sic sapientia accipitur quasi nobilior unitate. Quaedam respectu alterius considerantur ut eius virtuale principium vel causa, alia vero ut ab illa causata: sic immutabilitas habetur ut virtualis causa aeternitatis, intellectus ut causa voluntatis. Aliqua etiam concipiuntur habere ex propria ratione obiectum universalius quam alia: sic intellectus divinus se extendit etiam ad ea ad quae non se extendit potentia, cum Deus cognoscat seipsum nec tamen se possit efficere.

Appendix.

113. Ut haec, quae circa distinctionem attributorum Dei disseruimus, melius declarentur, simulque tradatur plena ac propria doctrina S. Thomae de hac re, praestat hic afferre ea quae propter rei gravitatem ac necessitatem in tota theologia fusius prosequitur angelicus Doctor in *I. Sent.*, dist. 2. q. 1. a. 2 et 3, licet per hoc aliqua praeoccupari debeant, quae ad caput sequens potius pertinent.

I. *Divina attributa sunt ratione diversa non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei.* — « Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicuius, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est quod in Deo est sapientia, bonitas et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis in quantum huiusmodi, relinquitur quod sunt *diversa* ratione non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei: et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes non univoce sed analogice; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii (*De div. nom.*, cap. 7). Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa ».

114. II. *Divina attributa non differunt solum penes connotata in creaturis.* — « Quidam dicunt quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis; quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso; unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens in quantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si numquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et huiusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonima ». — « Ad cuius rei evidentiam..... quatuor oportet videre. Primo quid sit *ratio*, secundum quam dicimus attributa differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei ».

115. III. *Quid sit* ratio *secundum quam attributa differunt.* — « Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod *ratio*, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis : et hoc in his quae habent definitionem est ipsa definitio, secundum quod philosophus dicit (4° *Metaph.*, text. 11) : *Ratio quam significat nomen est definitio.* Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et huiusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis ; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. — Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae, quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione huius nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit.

Nec tamen hoc nomen *ratio* significat ipsam conceptionem ; quia hoc significatur per nomen sapientiae, vel per aliud nomen rei ; sed significat intentionem huius conceptionis, sicut et hoc nomen *definitio* et alia nomina secundae impositionis ».

116. IV. *Qualiter* ratio *dicatur esse in re.* — « Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter *ratio* dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur quasi ipsa intentio, quam significat nomen rationis, sit in re ; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subiecto : sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.

Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem, quae est extra animam.

Aliquando enim hoc, quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine *homo* ; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur.

Aliquando autem hoc, quod significat nomen, non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam : et huiusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit ; sicut significatum huius nominis *genus* non est similitudo alicuius rei extra animam existentis ; sed ex hoc quod intellectus intelligit *animal* ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis ; et huiusmodi intentionis, licet *proximum* fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen *remotum* fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis, quae consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum, et huiusmodi.

Aliquando vero id, quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re neque proximum neque remotum, sicut conceptio *chimerae* ; quia neque est similitudo alicuius rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae : et ideo ista conceptio est falsa.

Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re : et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei ».

117. V. *Opinio dicentium rationes attributorum habere in Deo solum remotum fundamentum, ideoque esse solum in intellectu.* — « Quantum ad tertium, scilicet, utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses, quod res illa, quae Deus est, est quoddam esse subsistens,

nec aliquid aliud nisi esse in Deo est : unde dicunt quod est esse sine essentia. Omnia autem alia, quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter secundum eos : vel per modum negationis, vel per modum causalitatis.

Per modum negationis dupliciter ; vel ad removendum privationem, seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia ; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine *unus* qui ex hoc ipso quod non est divisus est unus ; similiter ex hoc ipso quod est immaterialis est intelligens. Unde secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo.

Item per modum causalitatis dupliciter : vel 1° in quantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit, et sic de aliis ; 2° in quantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius in quantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus quia ad modum irati se habet.

Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina, quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad Creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel huiusmodi aliquid. Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicuius quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum : sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur ; huiusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic secundum hanc opinionem rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re quae Deus est ; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est ».

118. VI. *Opinio dicentium rationes attributorum habere proximum fundamentum in Deo, ideoque non esse tantum in intellectu.* — « Alii vero dicunt, ut Dionysius (*De div. nom.*, c. 12) et Anselmus (*Monol.*, c. 3), quod in Deo praeeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria : 1° quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item 2° quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis : quod non est in creaturis. Item 3° quantum ad unitatem ; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia, et omnia sibi per analogiam similantur.

Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo similantur. Unde huiusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quidquid sequitur ad sapientiam, in quantum huiusmodi, recte et proprie convenit Deo ».

119. VII. *Quamvis praedictae opiniones in re non sint contrariae ; tenenda tamen est secunda etiam quantum ad modum dicendi.* — « Hae autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur, tamen non sunt contrariae, si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi. Quia primi consideraverunt *ipsas res* creatas, *quibus imponuntur nomina* attributorum, sicut quod hoc nomen *sapientia* imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen *essentia* cuidam rei quae non subsistit : et haec longe a Deo sunt : et ideo dixerunt, quod

Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se. Alii vero consideraverunt *modos* perfectionis *ex quibus dicta nomina sumuntur* : et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per huiusmodi nomina, ideo dixerunt quod ista nomina positive Deo conveniunt.

Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit : quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem aut res non subsistentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium (ex supra propositis), scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte eius *a quo imponitur* nomen, quam ex parte eius *cui imponitur* », iuxta modum dicendi secundae opinionis.

120. VIII. *Pluralitas rationum divinorum attributorum non est tantum ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei.* — « Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res, quae est Deus, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere : tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionis secundum diversas formas : tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiamsi immediate a Deo reciperet : sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam eamdemque rem sit omnibus modis perfectus, intellectus noster non potest una conceptione integre perfectionem eius apprehendere, et per consequens nec nominare ; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes ; et quod diversa nomina imponat significantia illas rationes. Unde nomina illa non sunt synonima, in quantum significant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum per seipsum videret, illi rationi posset imponere nomen unum : quod erit in patria ; et ideo dicitur Zach. c. ult. v. 9 : *In illa die erit Dominus unus et nomen eius unum.* Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid huiusmodi, sed significata omnium istorum includeret . . . Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit.

Quod autem Deus excedat intellectum nostrum est *ex parte ipsius Dei*, propter plenitudinem perfectionis eius, et *ex parte intellectus nostri*, qui delicienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est ; non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur.

Qui ergo dixerunt quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad *causam multiplicationis*, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus ; cuius ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad *modum quo istae perfectiones attribuuntur Deo*, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod Deus bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est ; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando eius bonitatem ad modum eius se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando.

Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non est tantum ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis patet; sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda eius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum ». (Cf. S. Th. etiam in 3. dist. 22. q. 1. a. 3. ad 4; dist. 35. q. 1. a. 1. ad 2; Suarez, *De Trin.*, lib. 4. cap. 3).

CAPUT III.

De perfectione et infinitate Dei.

121. **Rerum nexus.** — Sicuti constat ex doctrina de actu et potentia, quam in philosophia prima didicimus, actus, hoc ipso quod est purus seu in nulla potentia receptus, omnem limitem a se excludit: actus siquidem non limitatur nisi a potentia in qua recipitur. In assertionibus igitur superius demonstratis circa simplicitatem Dei, iam continetur quidquid de perfectione Dei eiusque infinitate definiri debet. Ut tamen hi conceptus magis quoad omnia etiam consectaria elucidentur, hanc quoque tractationem separatim aggredimur, in qua primo agemus de perfectione Dei ac de modo quo in eo perfectiones creaturarum continentur, secundo de Dei infinitate.

Assertio 19ª.

Deus est perfectissimus, in eoque omnium rerum perfectiones continentur.

122. **Praenotandum.** — *Perfectum* secundum vim nominis dicitur quasi *totaliter factum*. Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, quum de potentia est eductum in actum, transumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, seu cui nihil deest secundum modum suae naturae, sive hoc habeat per modum perfectionis stricte dictae, sive non. (Cf. S. Th., 1. p. q. 4. a. 1. ad 1; *Contra Gent.*, l. 1. c. 28).

Porro patet, Deum dici non posse perfectum primo modo, quasi nempe fuerit factus, cum sit primum ens et prima causa incausata. Quod vero secundo modo dici debeat perfectus, facillime evincitur.

123. **Probatur thesis quoad 1ªm partem.** — Unumquodque perfectum est in quantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia cum privatione actus. Id igitur, quod nullo modo est in potentia sed est actus omnimode purus, oportet perfectissimum esse. Atqui talis est Deus, quum sit ipsum esse subsistens. Ergo Deus est perfectissimus. (Cf. S. Th., 1. p. q. 4. a. 1).

Probatur thesis quoad 2am partem. — 1°. Cum Deus sit primum esse per se subsistens, oportet ut totam perfectionem essendi in se contineat. Atqui perfectiones omnium rerum pertinent ad perfectionem essendi : secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Ergo nullius rei perfectio deest Deo.

2°. *Praeterea*, quidquid perfectionis est in effectu oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum. Atqui Deus est prima causa effectiva rerum. Ergo oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo ; et quidem, cum prima causa sit analoga, secundum eminentiorem modum. (Cf. S. TH., 1. p. q. 4. a. 2 ; *Contra Gent.*, l. 1. c. 28. n. 1 ; SUAREZ, *Disp. met.*, 30. sect. 1).

OBIECTIONES.

124. — *Ob.* 1°. — Deus est primum principium. Atqui principia rerum, ut ex. gr. semina, sunt imperfecta. Ergo Deus est imperfectus.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : principia quae se tenent ex parte causae materialis, vel instrumentalis, quaeque hoc ipso nequeunt esse primum principium simpliciter, *C.* ; principia quae se tenent ex parte causae agentis principalis, ut sic, *N.* — *N. C.* — « Principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed praeceditur ab aliquo imperfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu ; cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens actu ». (S. TH., 1. p. q. 4. a. 1. ad 3).

Ob. 2°. — Illud non est simpliciter perfectum, quod perfectione sibi debita privatur. Atqui Deus a multis hominibus privatur laude quae est ei debita. Ergo Deus non est simpliciter perfectus.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : quae est ei debita quasi perfectio ei intrinsece conveniens, *N.*, (laus enim hominum non est Dei perfectiva, ut patet) ; quae est ei debita ex parte hominis qui ad eam dandam tenetur, quin tamen ullo modo laus haec pertineat ad perfectionem ipsius Dei, *Subd.* : et tamen ipsum talem defectum laudis particularis ordinat Deus ad maiorem sui gloriam universalem, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Determinationes liberae voluntatis non sunt in Deo ex necessitate naturae, et proinde potuissent non esse. Atqui tales determinationes sunt perfectiones. Ergo Deus non est ex ipsa natura undique perfectus.

Resp. — *D. M.* : si terminative spectantur, *C.* ; si spectantur entitative, *Subd.* : quatenus ipse actus divinae voluntatis, ex hoc quod se habet indifferenter ad sua obiecta secundaria, intelligitur esse modo eminentissimo et perfectissimo liber *C.* ; quasi aliquid potentialitatis vel determinabilitatis sit in ipsa divina voluntate, *N.* — *D. m.* : secundum id quod important actualitatis quo sensu immutabiliter sunt in Deo, quidquid sit terminus secundarius suae voluntatis, *C.* ; ex parte ipsius termini, quasi ex talibus obiectis actus divinae voluntatis aliquo modo specificetur vel perficiatur, *N.* — *N. C.* — Haec melius declarabuntur ubi de divina voluntate et libertate erit sermo.

Ob. 4°. — Deus simplicissimus est. Sed perfectiones rerum sunt multae et diversae. Ergo in Deo non sunt omnes rerum perfectiones.

Resp. — *D. M.*: et tamen, in perfectissima unitate consistens, aequivalet pluribus perfectionibus diversis quae sparsim inveniuntur in rebus, *C.*; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* vel *D.*: non sunt per modum multarum, *C.*; non sunt per modum unius, *N.*

Ob. 5°. — Opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositae, cum unaquaeque res perficiatur per suam differentiam specificam: differentiae autem specificae sint oppositae. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

Resp. — *D. M.*: per modum oppositorum, *Tr.*; per modum unius, scilicet quatenus continentur eminenter et sine propriis limitationibus in aliqua perfectissima natura quae aequivalet omnibus perfectionibus quae sparsim inveniuntur in aliis, *N.* — *C. m.* — *N. C.* (Cf. S. Th., 1. p. q. 4. a. 2. ad 1).

Assertio 20ª.

Perfectiones simplices prout considerantur secundum propriam formalem rationem sunt in essentia divina formaliter; prout vero considerantur secundum limitatum modum essendi quem habent in creaturis sunt in eo eminenter. Perfectiones autem mixtae non sunt in Deo formaliter, sed eminenter.

125. **Praenotanda.** — I. Perfectiones quaedam dicuntur *simpliciter tales*, seu *simplices*; quaedam vero dicuntur *secundum quid tales*, seu perfectiones *mixtae* imperfectioni.

Perfectiones *simpliciter tales* seu *simplices* sunt illae quae secundum propriam rationem important pure perfectionem, quin necessario involvant aliquam imperfectionem aut repugnantiam seu oppositionem cum alia maiori vel aequali perfectione. Unde ex Anselmo (*Monologio*, cap. 14) definiri etiam solent *perfectiones quae in unoquoque sunt meliores ipsae quam non ipsae.* (Cf. Scotus, in *1. dist.* 8. q. 1. ad 1 et Caietanus, *De Ente et Essentia*, cap. 2) [1]).

Sunt autem hae perfectiones duplicis generis. Nam aliquae ita important pure perfectionem, ut non solum non involvant necessario imperfectionem, sed immo illam necessario a se excludant. Tales sunt aseitas, necessitas absoluta essendi, aeternitas, immensitas, immutabilitas, infinitas. — Quaedam vero, quamvis in propria formali ratione non involvant imperfectionem, tamen

---

[1]) « Relationes in divinis (ut bene notat Remer, *Summa praelect. phil. schol.* vol. alter., pag. 352) opponuntur secundum *esse ad*, et non secundum *esse in*. Secundum *esse in* non ponit relatio aliquid in uno quod desit in alio. Secundum vero *esse ad* praecisive sumptum relatio non ponit perfectionem: quare non arguit carentiam in alio ». — Itaque, ut idem auctor in loco citato dicit « non est agnoscenda in divinis tertia species perfectionis, quae dicatur *simplex*, (sed non *simpliciter*), hoc est quae dicat utique perfectionem in habente, sed non arguat imperfectionem in non habente ».

possunt inveniri tum cum modo essendi prorsus illimitato, tum etiam cum aliquo modo essendi limitato. Tales sunt vita, bonitas, sapientia, iustitia et similia.

Perfectiones *secundum quid tales*, seu *mixtae* imperfectioni, sunt illae quae in propria formali ratione necessario involvunt aliquam carentiam perfectionis. Sic perfectio significata per *rationale* est mixta : nam si a perfectione gradus intellectivi tollatur imperfectio quae in eo consistit ut non omnia sint nota statim a principio, sed quaedam cognoscantur per discursum ex his quae sunt praecedenter cognita, iam tollitur ipsa formalis ratio perfectionis *rationalis*. Et similiter dicatur de perfectionibus quae sunt *esse corpus, esse sensitivum, quantum, coloratum*, et similia. (Cf. TOLETUM, in 1. p. q. 4. a. 2 ; SUAREZ, *Disp. met.*, 30. sect. 1. n. 8).

II. Perfectio inveniri potest in aliquo

1°. *Formaliter* : quando nempe est in eo secundum propriam rationem formalem seu definitionem vel quasi definitionem. Sic in Petro formaliter habetur ratio hominis, et in homine ratio animalis. Item in anima rationali formaliter est ratio animae sensitivae (non vero *sensitivae tantum*), et in anima sensitiva ratio animae vegetativae (non vero *vegetativae tantum*). Item in igne formaliter est calor.

2°. *Eminenter* : quando nempe perfectio, quae formaliter est in aliquo, reperitur in alio non secundum propriam eius rationem sed excellentiori quodam modo seu secundum altius esse, ita ut talis perfectio sit in eo non quasi tota eius perfectio, sed ut comprehensa sub unitate perfectionis amplioris. Sic in angelo eminenter est *rationalitas*, quae formaliter est in homine : quia perfectio intellectiva angeli comprehendit quidquid de perfectione intellectiva est in homine rationali excedendo illam.

126. **Probatur 1ª pars thesis,** quae sic est : Perfectiones omnes simplices, prout considerantur secundum propriam formalem rationem, sunt in essentia divina *formaliter*. — Hae namque perfectiones, ut constat ex praenotatis, secundum propriam formalem rationem nullam includunt imperfectionem, nec repugnantiam aut oppositionem habent cum alia perfectione, verum aut omnem defectum entitatis prorsus excludunt, aut saltem formaliter salvantur cum ipsa plenitudine entitatis. Iamvero cum Deus sit totaliter perfectus, ut ostensum est, tribui ei debet quidquid pertinet ad rationem perfectionis exclusa quavis imperfectione. Ergo perfectiones quae sunt simpliciter tales, seu simplices, secundum propriam formalem rationem sunt in essentia divina *formaliter*. Et sic dicimus formaliter esse in Deo vitam, sapientiam, bonitatem, iustitiam et caetera huiusmodi. (Cf. SUAREZ, *Disp. met.*, 30. sect. 1. n. 9).

Probatur 2ª pars thesis, quae sic est: Perfectiones simplices, prout considerantur secundum limitatum modum quo sunt in creaturis, sunt in Deo *eminenter*. — Perfectiones siquidem simplices, quamvis ex propria ratione non exigant ullam perfectionis limitationem, tamen in creaturis non possunt esse nisi secundum modum essendi finitum: omne enim quod in creaturis pertinet ad aliquam rationem essendi habet quoque in se modum essendi per participationem et non per essentiam et proinde etiam, hoc ipso, finitum. Atqui nulla perfectio prout est in Deo potest habere modum limitatum essendi. Ergo perfectiones simplices non sunt in Deo formaliter secundum modum essendi quem habent in creaturis, sed eminenter seu secundum altissimum essendi modum qui proprius est eius quod est maxime ens. (Cf. SUAREZ, loc. cit., n. 12; LESSIUM, *De prof. div.*, l. 1. c. 4).

Nota. — Aliqui propter hoc dicunt praedictas perfectiones esse in Deo *formaliter eminenter*. At licet conceptus non sit erroneus, modus tamen loquendi non videtur omnino conveniens, cum, si aliquid est in alio formaliter, iam non sit etiam *eminenter*. Convenientius autem distinguitur sic, ut dicantur esse in Deo *formaliter* secundum propriam rationem; *eminenter* vero relate ad modum finitum quem habent in creaturis, qui tamen modus nequaquam includitur in propria formali illarum ratione, ut dictum est. — Quoniam vero omnes perfectiones a nobis concipiuntur et significantur secundum modum quem habent in creatis; ideo etiam dici potest praedictas perfectiones esse *formaliter* in Deo *quantum ad rem* quam important; esse vero in ipso *eminenter*, quantum *ad modum quo a nobis concipiuntur et significantur* ex consideratione rerum visibilium.

Probatur 3ª pars thesis, quae sic est: Perfectiones secundum quid tales seu mixtae non sunt in Deo *formaliter* sed *eminenter*. — Et sane quod huiusmodi perfectiones non sint in Deo formaliter, exinde patet quod, ut dictum est in praenotionibus, secundum propriam formalem rationem includunt aliquam imperfectionem, seu limitationem entitatis. Si ergo essent formaliter in Deo, esset in eo aliquis perfectionis et entitatis defectus. Atqui Deus est ens perfectissimum, cum sit purissimus actus. Ergo dictae perfectiones nequeunt esse in Deo formaliter. — Neque dicendum est, has perfectiones esse in Deo formaliter seclusis tamen imperfectionibus. Hoc enim contradictorium est: cum perfectiones mixtae per ipsum formalem seu essentialem suum conceptum imperfectionem importent; unde si ponuntur esse in Deo *formaliter*, iam non possunt poni seclusis imperfectionibus; et si ponuntur seclusis imperfectionibus iam non ponuntur formaliter.

Quod autem tales perfectiones sint in Deo eminenter, evincitur ex hoc quod, si non esset in Deo id quod in talibus invenitur de ratione perfectionis, iam intelligeretur Deus non habere omnia quae pertinent ad absolutam rationem plenissimae perfectionis: quod esse non potest, cum Deus sit purissimus actus. Ergo id

quod de perfectione in eis reperitur, est in Deo. Atqui non potest esse in Deo formaliter, sicut modo probatum est ; neque potest esse in eo imperfectius quam formaliter, ut patet. Ergo erit in Deo eminenter. (Cf. SUAREZ, *Disp. met.*, 30. sect. 1. n. 9).

OBIECTIONES.

127. — *Ob.* 1°. — Si aliquae perfectiones ponuntur esse in Deo *formaliter*, anthropomorphismus inducitur : etenim tales perfectiones essent in Deo secundum eamdem rationem formalem qua sunt in creaturis. Ergo nulla perfectio in Deo potest poni *formaliter*.

Resp. — *D. A.* : si per hoc quod hae perfectiones dicuntur esse in Deo *formaliter*, intelligerentur esse in Deo etiam secundum modum quo sunt in creaturis, seu secundum rationem univoce communem, *C.* ; si intelliguntur esse quidem in Deo secundum propriam et formalem rationem quae importatur per definitionem vel quasi definitionem, sed non secundum modum quo sunt in creaturis, seu non secundum rationem univoce communem, *N.* — *N. C.*

Ob. 2° *instando.* — Si tales perfectiones dicuntur esse in Deo et in creaturis secundum propriam et formalem rationem quae importatur per definitionem vel quasi definitionem, dicuntur hoc ipso esse in eis secundum univocitatem. Ergo non sic debent dici esse in Deo.

Resp. — *D. A.* : si ageretur de definitione quae pluribus convenit secundum univocam rationem, *C.* ; si de definitione quae convenit pluribus secundum rationem analogam, *N.* — *N. C.* — Hoc ipso enim quod definitio est de aliquibus secundum quod conveniunt in aliqua ratione analoga, iam intelligitur quod ratio per talem definitionem importata, alio et alio modo convenit illis ; quamvis, si de analogia proportionalitatis propriae agimus, dicenda sit convenire non uni solum sed omnibus secundum proprietatem, et non tantummodo metaphorice. Haec melius ex thesi sequenti intelligentur.

Ob. 3°. — Quocumque modo perfectiones creaturarum quae dicuntur mixtae ponuntur in Deo, aliqua imperfectio necessario ponitur in eo : nam hae perfectiones imperfectionem essentialiter includunt. Atqui hoc est absurdum. Ergo in Deo nullo modo dicendae sunt esse perfectiones creaturarum quae vocantur mixtae.

Resp. — *D. M.* : si ponuntur in Deo *formaliter*, *C.* ; si solummodo *eminenter*. — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 4° *instando.* — Si perfectiones mixtae dicuntur esse in Deo solummodo eminenter, non ipsae perfectiones mixtae ponuntur in Deo, sed perfectiones simplices quae ex remotione limitationis resultare ex illis intelliguntur. Ergo perfectiones mixtae dicendae sunt vel non esse in Deo, vel in eo esse formaliter et non solum eminenter.

Resp. — *D. A.* : et hoc est praecise dicere quod perfectiones mixtae non sunt in Deo nisi quantum ad perfectionem quam important, et proinde solummodo *eminenter*, quandoquidem seclusa limitatione non salvatur amplius earum ratio formalis, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

SCHOLIA.

128. I. **Omnes creatae perfectiones secundum omnes proprias determinationes dici debent esse in Deo etiam virtualiter.** — Perfectio aliqua, quae formaliter est in aliquo, dicitur esse in alio *virtualiter*, quando est in eo

non secundum propriam eius definitionem vel quasi definitionem, sed quatenus hoc potest vel causare illam ipsam perfectionem formalem, vel praestare eosdem effectus quos illa praestat. Sic ex. gr. anima rationalis virtualiter continet animas quae essent *sensitiva tantum* et *vegetativa tantum*, quia ipsa, una cum sit, praestat quidquid propria virtute praestarent animae tales. — Verum diversimode potest unum continere *virtualiter* aliquid aliud : scilicet, 1° *principaliter*, quando nempe propria virtute potest illud causare, sive *totaliter* seu *adaequate*, sive saltem *inadaequate* ; 2° *instrumentaliter*, quando nimirum, solum virtute recepta per motum ab alio agente principali potest illud causare : sic planta producenda dicitur esse virtualiter in semine, cum in hoc sit virtus formativa recepta a planta producente. — Patet autem, perfectionem quae dicitur esse *virtualiter* in aliquo tamquam in causa principali, hoc ipso esse debere in eodem *eminenter* : quandocumque enim aliqua natura est proprie causa perfectionis quae est in alia natura, oportet ut, praeter id quod aequivalet perfectioni causatae, habeat nobiliorem aliquem perfectionis gradum, secundum quem ipsi competat ratio causae respectu illius. Unde causa quae est univoca cum suo effectu non est proprie causa essendi illius perfectionis quam habet univoce communem cum eo, sed solum causa *fiendi* ; sicuti iam alibi diximus. (Cf. pag. 49). Et hinc etiam sequitur quod *virtualitas instrumentalis* quae est ex. gr. in semine plantae, est solum ad *fieri* perfectionis quae erit in nova planta, non autem ad esse talis perfectionis.

Iamvero totum quod in creaturis invenitur de perfectione et entitate, sive secundum rationes genericas, sive secundum differentias specificas et individuales, habet rationem perfectionis et entitatis participatae a Deo. Ergo Deus virtute sua se extendit ad omnes praedictas rationes perfectionis et entitatis omnium creaturarum ; et ideo res creatae secundum haec omnia dici debent esse in Deo etiam *virtualiter*.

Adverte autem, hoc esse proprium Dei. Nam etsi aliqua creatura possit continere aliam eminenter, non tamen illam continere potest sive secundum differentiam specificam quae sit etiam singularis per seipsam ut in substantiis spiritualibus ; sive secundum differentiam mere individualem quae formis adveniat ex materia in qua multiplicantur ; sive secundum rationem simpliciter essendi. Et ratio, quantum ad esse simpliciter, est quia solus Deus est esse per essentiam, ideoque ipse solus est propria causa essendi ; quoad differentiam individualem ex materia, est quia solus Deus potest producere materiam primam, cum creaturae in agendo semper praesupponant aliquod subiectum, quia non agunt nisi trasmutando ; quoad denique differentiam quae eadem sit specifica ac singularis in substantiis immaterialibus, est quia, cum formam individuam necessario comitetur esse, ad illud agens pertinet producere id quod se habet ut propria potentia essendi, cuius est producere esse : tale autem est solus Deus.

129. II. **Deus simul et creaturae non sunt aliquid perfectius quam solus Deus.** — Omnes perfectiones creatae eminenter continentur in Deo, ut dictum est, ab eoque sunt ut finitae participationes de plenitudine ipsius. Iamvero, si id quod participat de aliqua perfectione addatur ei quod per essentiam est illa perfectio, non habetur aliquid maius in ratione talis perfectionis. Nam per ea quae illam participant, neque magis intenditur ipsa perfectio, neque importatur aliquid novum quod iam non contineatur in eo quod est talis perfectio per essentiam ; sed solum multiplicantur ea quae talem perfectionem habent. Si ergo tota perfectio et entitas creata Deo addatur, nihil perfectius importatur supra id quod iam in solo Deo habetur.

Audiatur S. Thomas (*De malo*, q. 5. a. 4. ad 1) : « Bonum creatum (quod consequitur rationem perfecti) additum bono increato, non facit aliquid maius ; quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis

quod participatur ; sed si participans addatur ei quod per essentiam est tale, non facit aliquid maius..... Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, omnia autem alia bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus, quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso ». Et in 3. *Sent.*, dist. 6. q. 2. a. 3. ad 1 : « Bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctum ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum : unde sicut lineae additum punctum non facit maius, ita nec bonum creatum additum bono increato non facit melius. Vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo : unde et ipse dicitur omne bonum ; unde non potest fieri additio alicuius boni, quod in ipso non sit ». (Cf. etiam 1. 2. q. 34. a. 3. ad 2).

Assertio 21ª.

In creaturis invenitur Dei similitudo, sed solum secundum analogiam.

130. **Praenotanda.** — « Quum similitudo, ait S. Thomas in 1. p. q. 4. a. 3, attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. — Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eamdem rationem et secundum eumdem modum : et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine, sicut duo aequaliter alba dicuntur similia in albedine ; et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eamdem rationem et non secundum eumdem modum, sed secundum magis et minus ; ut minus album dicitur simile magis albo : et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens ; agit autem unumquodque per suam formam ; necesse est quod in effectu sit similitudo agentis.

Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma secundum eamdem rationem speciei... Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis remote accedet ad similitudinem formae agentis : non tamen ita quod participet similitudinem formae agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam ; sicut ipsum esse est commune omnibus ». Quibus positis, sic

131. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem.** — Deus est primum principium et causa omnium rerum. Atqui omne agens agit

sibi simile. Ergo necesse est omnes creaturas Deo quodammodo assimilari.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Sicuti supra ad ass. 15am ostensum est, Deus, cum sit ipsum esse subsistens, nequit pertinere ad aliquod genus, sed est supra omne genus rerum tamquam suprema omnium causa. Atqui quando agens est huiusmodi ut in genere non contineatur, effectus eius ita accedit ad similitudinem formae ipsius, ut tamen eam non partecipet secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed solum secundum aliqualem analogiam : sicuti modo in praenotandis dictum est. Ergo illa quae sunt a Deo, quamvis eo magis ei assimilentur quo magis ac melius sunt entia, nunquam tamen perveniunt ad hoc quod ei assimilentur secundum rationem quae sit eadem specifice vel generice etsi solum imperfecte, sed mere per aliquam analogiam. (Cf. S. Th., l. c., et *Contra Gent.*, l. 1. cap. 29).

Nota. — Licet dicto modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen pacto concedendum est, quod Deus sit similis creaturae ; quia in iis tantum recipitur mutua similitudo, quae sunt unius ordinis. Unde dicimus ex. gr. quod imago est similis homini, sed non e converso. (S. Th., l. c. ad 4).

Obiectiones.

132. — *Ob.* 1°. — Similia dicuntur quae conveniunt in forma. Sed creaturae non conveniunt in forma cum Deo : nam nullius creaturae essentia est suum esse. Ergo creaturae non sunt similes Deo.

Resp. — *D. M.* : similia dicuntur quae conveniunt in forma vel secundum eamdem rationem, vel saltem secundum aliqualem analogiam, *C.* ; solum ea quae conveniunt in forma secundum eamdem rationem, *N.* — *Cdm.* : creaturae non conveniunt in forma cum Deo secundum eamdem rationem, *C.* ; secundum aliqualem analogiam, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — In similibus est mutua similitudo. Atqui Deus non potest dici similis creaturarum. Ergo creaturae non sunt Dei similes.

Resp. — *D. M.* : si sunt unius ordinis, *C.* ; si sunt diversi ordinis, *N.* — Cf. ea quae modo sub finem probationis thesis, et superius, pag. 122, diximus. — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Per creaturas non cognoscimus naturam divinam. Atqui si creaturae essent similes Deo, per ipsas cognosceremus divinam naturam. Ergo nulla similitudo est admittenda creaturarum ad Deum.

Resp. — *D. M.* : ut est in se, *C.* ; cognitione aliqua deficienti et analogica, *N.* — *Cdm.* : cognitione respondente ad similitudinem, et proinde deficienter et imperfectissime, si similitudo sit imperfectissima, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Inter ea quae sunt diversorum generum non est comparatio, ideoque nec similitudo : non enim dicimus quod dulcedo sit similis albedini. Atqui Deus et creatura sunt diversorum generum. Ergo creatura nullo modo est similis Deo.

Resp. — *Tr. M.* — *N. m.* « Deus enim non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum ; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum ». (S. Th., 1. p. q. 4. a. 3. ad 2). — *N. C.*

Ob. 5°. — Saepissime creaturae dicuntur dissimiles Deo. Ergo nulla similitudo inter creaturas et Deum.

Resp. — *D. A.*: et tamen hoc non officit quominus sub alio respectu dicantur Deo similes, *C.*; secus, *N.* — *N. C.* — « Sicut dicit Dionysius (*De div. nom.*, cap. 9), ait S. Thomas, cum Sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia. Similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfecte imitabilis est. Dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa; non solum secundum intentionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo, sed quia non est convenientia, nec secundum speciem nec secundum genus ». (1. p. q. 4. a. 3. ad 1).

133. **Nota.** — Etsi, ut diximus, omnis creatura imperfectissime assimiletur Deo, tamen haec similitudo est diversa pro diversitate creaturarum. Unde creaturae irrationales dicuntur assimilari Deo solum per modum *vestigii*, creaturae vero intellectuales dicuntur Deo assimilari quodammodo etiam per modum *imaginis*. « Nam aliquis effectus, ait S. Thomas in 1. p. q. 45. a. 7, repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius; sicut fumus repraesentat ignem; et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio *vestigii*: vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius; sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium; et haec est repraesentatio *imaginis* ». Porro quamvis formam Dei, hoc ipso quod Deus est supra omne ens et omne genus, nulla creatura proprie repraesentet, sicuti etiam in probatione huius thesis dictum est; tamen creaturae intellectivae habent quodammodo cum Deo similitudinem secundum speciem, in quantum sunt praeditae intellectu, gradus autem intellectivus est perfectissimus inter gradus entis. (Cf. apud S. Th. 1. p. integram q. 93) [1]). — Patet vero quod « quaelibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem naturae ». (S. Th., l. c., a. 2. ad 4).

Corollarium.

134. **De nominibus Dei.** — Ex iis quae modo diximus circa rationem qua rerum perfectiones sunt in Deo et circa similitudinem creaturarum ad ipsum, intelligi melius potest quid sentiendum sit de valore nominum quae Deo imponuntur. Quandoquidem tamen in appendice ad caput antecedens iam praeoccupavimus hanc quaestiunculam, nonnisi paucissima in praesenti subiungimus ex S. Th. 1. p. q. 13.

1°. Nomina quae in Deo aliquid positivum important, (neque enim, sicuti ibi vidimus, omnia nomina divina significant solas negationes vel

---

[1]) Huc faciunt etiam verba quae Angelicus Doctor habet in I. dist. 3. q. 3. a. 1. « Imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicuis rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago Divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius. Alia

solas habitudines ad creaturas, ut aliqui opinati sunt), si attenditur modus significandi, *non proprie* dicuntur de Deo : habent enim modum significandi qui creaturis competit. — Si vero attenditur id quod significant, distinguendum est. Quaedam enim nomina significant perfectiones hoc modo, quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio in ipso nominis significato includitur, (nempe significant perfectiones mixtas) ; et huiusmodi nomina nonnisi *metaphorice* possunt tribui Deo. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione (scil. significant perfectiones simplices), et talia nomina *proprie* competunt Deo et magis proprie quam ipsis creaturis.

2°. Ex hoc tamen quod eiusmodi nomina dicuntur competere Deo *proprie*, ne inferas ea esse *synonyma* : licet enim significent unam rem, eam tamen significant sub rationibus multis et diversis, ut in quaestione de attributorum distinctione dictum est. — Item ex eo quod aliqua nomina dicuntur *proprie* tum de Deo tum de creaturis, ne inferas ea *univoce* de ipsis dici : ratio enim per nomen significata non est eadem si Deo et si creaturis applicetur, cum Deus et creaturae, ut in thesi modo probata vidimus, non conveniant in forma secundum eamdem rationem, nec proinde sint similes nisi secundum aliqualem analogiam.

3°. Quod si quaeritur utrum nomina quae dicuntur de Deo et creaturis per prius conveniant Deo an creaturis, responsio est. Si agitur de nominibus quae metaphorice dicuntur de Deo, haec evidenter dicuntur per prius de creaturis quam de Deo : de creaturis enim verificatur definitio importata per ipsa. Si vero agitur de nominibus quae proprie dicuntur tum de creaturis tum de Deo, dicendum est quod haec nomina quantum ad rem significatam per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturis manant ; sed quantum ad impositionem nominis per prius a nobis imponuntur creaturis quas prius cognoscimus.

4°. Nihil prohibet quod nomina quae important relationem ad creaturas dicantur de Deo *ex tempore*. Relationes enim ad creaturas, ut vidimus, non sunt in Deo nisi ratione ; unde quod Deus incipiat in tempore tali modo nominari non arguit ullam mutationem in ipso, sed solum in creatura. Quod ut melius intelligas, adverte cum S. Thoma quod quaedam ex huiusmodi nominibus significant directe ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus*, et nonnisi indirecte substantiam divinam, in quantum praesupponunt ipsam, sicut dominium praesupponit potestatem quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem, sicut *Salvator*, *Creator* ; et huiusmodi significant actionem Dei quae est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam vel directe vel indirecte.

5°. Cum hoc nomen *Deus* (quidquid sit de quaestione, a quo sit sumptum) impositum sit ad significandam ipsam naturam divinam et non solum hanc vel illam divinam perfectionem, natura autem divina non sit multiplicabilis, sequitur, hoc nomen esse incommunicabile secundum rem et pro-

---

autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis ». — Nota insuper ex eodem S. Thoma (I. p. q. 35 a. 1) quod ad rationem imaginis, praeter similitudinem speciei, requiritur etiam « origo, quia, ut Augustinus dicit, unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum ». Sed haec consideratio non attenditur in praesenti, quia omnes creaturae procedunt a Deo ; unde ex hac parte non discriminantur in ratione similitudinis ad ipsum.

prietatem, quamvis sit communicabile tum secundum opinionem, quo sensu plures dii ab idololatris statuti sunt; tum secundum quamdam similitudinem, ut *dii* dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem. Patet autem, idem nomen secundum hanc triplicem acceptionem (nempe secundum naturam, secundum opinionem, et per participationem) neque pure univoce neque pure aequivoce praedicari, sed analogice. — Item patet quod, quamvis hoc nomen *Deus* sit nomen naturae quia ad hanc significandam imponitur, et proinde hoc sensu sit magis proprium Dei quam nomen *qui est*; si tamen attenditur id a quo nomen imponitur et modus significandi et consignificandi, nomen *qui est* est inter nomina divina maxime proprium, ut in n. 81 ostendimus.

Assertio 22ª.

Deus est infinitus; eique soli competit esse secundum essentiam simpliciter infinitum, quamvis aliquid aliud possit esse infinitum secundum quid.

135. **Declaratur status quaestionis.** — Divinam naturam esse quodammodo infinitam in perfectione, omnes qui Deum admittunt, ut iam S. Augustinus suo tempore testabatur [1]), aliquo modo profitentur. At, si de propria ratione divinae infinitatis assignanda sermo est, constat multos tum inter antiquos tum inter modernos deceptos fuisse; quod quidem ex eo potissimum provenisse censendum est, quod, vel de primo principio non recte iudicaverunt, vel non aliam infinitatem concipere valuerunt quam eam quae quantitati convenit.

S. Thomas, in 1. p. q. 7. a. 1, dicit: « omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio... Et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum ». Et in 1. *Sent.* dist. 43. q. 1. a. 1. testatur, fuisse quosdam veteres, qui, « accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant invenire in Deo infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis: unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus eius est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam ». Horum sententiam recenset etiam S. Bonaventura, in l. l. *Sent.* dist. 43. a. 1.

Non multum differt, saltem si ex modo quo proponitur iudicari debet, sententia Lockii (1632-1704), qui infinitatem Dei in eo constituisse videtur, quod Dei potentia ad infinita se extendit.

Fuerunt qui, ut Thomas Hobbesius (1588-1679), eatenus infinitum Deum affirmarent, quatenus mens nostra eius assequi fines non valet. Nimirum «quando dicimus aliquid infinitum, non aliquid in re significamus; sed im-

---

[1]) « Omnes certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est ». (*De doct. christ.*, l. 1. c. 7).

potentiam tantum in animo nostro, tamquam si diceremus, nescire nos an et ubi terminetur. » (HOBBES, *De cive*, c. 15, § 14; et in *Leviathan*, c. 11).

Infinitatis divinae notionem demum prorsus labefactant omnes pantheistae, et transcendentales Germani, qui ad Dei infinitatem salvandam, ei sufferunt personalitatem, eumque cum mundo confundunt; quia, dicunt, si aliqua alia realitas admittitur praeter eam quam dicimus sub diverso respectu et Deum et mundum, iam Deus non est plenitudo omnis realitatis, nec proinde infinitus. — « Il Tiberghien, discepolo del Krause, vuole che gli aderenti del dualismo (così chiamano talvolta la dottrina del Dio personale distinto dalla natura) si contraddicano, quando attribuiscono l'infinità a un Dio che non è il mondo. — Infatti, dice, l'infinito deve essere tutto ciò che esiste; poichè se si potesse concepire qualcosa fuori o allato di Dio, questi non sarebbe più infinito, venendo allora l'intera realtà ad esser divisa in due parti. Ma, per i dualisti, Dio non è tutto ciò che esiste, poichè qualcosa vi ha - l'universo - che non è Dio. Dunque, per costoro, *l'infinito non è l'infinito* ». (DE MERCIER, *Corso di filosofia* etc., trad. ital., v. III, pag. 184).

Falsitas harum sententiarum apparebit ex vera notione infinitatis, quam ex S. Thoma dabimus, et ex ipsa thesis probatione.

136. **Praenotanda**. I. Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Porro cum per actum et potentiam universum ens dividatur, quandoquidem omne quod est aut est purus actus, aut constat actu et potentia, considerari potest infinitum et finitum vel ex parte actus, vel ex parte potentiae. Finitur autem potentia per actum et actus per potentiam, ut in metaphysica generali vidimus. Hinc sequitur, quod actus habet ut sit infinitus per remotionem potentiae, idest secundun quod liber est a potentia; potentia vero accedit ad infinitatem per remotionem actus, idest secundum quod privatur actu quem nata est habere.

« Finis, vel terminus, ait S. Thomas in loco supra citato l. I. *Sent.*, multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctum lineae; et hoc modo dicitur, a positione et a privatione talis finis, finitum et infinitum secundum quod est passio quantitatis; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei vocatur definitio vel terminus; et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quae de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur), finitur per formam; et similiter forma, quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur ».

Advertenda autem est differentia inter infinitum quod se tenet ex parte actus, et infinitum quod se tenet ex parte potentiae. Nam potentia perficitur per actum per quem finitur; et ideo finitum secundum quod attribuitur potentiae dicit rationem perfecti, infinitum vero imperfecti. At contra actus non perficitur per potentiam, sed potius contrahitur et recedit a ratione subsistentis naturae in se completae, ac principii omnium quae de

ipsa participent limitate : unde finitum secundum quod se tenet ex parte actus determinati per potentiam habet rationem imperfecti, infinitum vero perfecti. Hinc est etiam, quod infinitum quod se tenet ex parte potentiae, cum dicat privationem actus, vocatur infinitum *privative*; infinitum vero quod se tenet ex parte actus, cum totaliter importet actum purum a potentia, vocatur infinitum *positive*. (Cf. S. Th., 3. p. q. 10. a. 3 ad 1.).

Neque obiicias animam rationalem per receptionem in materia compleri in ratione humanae naturae, atque ideo ipsam unionem ad corpus esse naturaliter in bonum animae. Hoc enim, quod verissimum est, nihil nobis officit. Nam etiam cum hoc semper remanet quod anima rationalis, hoc ipso quod essentialiter est ordinata ad materiam informandam, ordine naturae inferior est puris spiritibus, quorum quilibet est subsistens ut tota sua specifica natura et non solum ut hoc vel illud singulare sub ratione specifica communi, sicut est de anima rationali.

II. Tum infinitum quod se tenet ex parte actus, tum infinitum quod se tenet ex parte potentiae dicuntur vel *simpliciter* vel solum *secundum quid* talia, secundum quod fines ab eis removentur vel absolute vel solum in aliquo ordine seu secundum aliquem respectum. Sic potentia, quae a nullo prorsus actu limitaretur, si per impossibile dari posset, esset potentia infinita *simpliciter*; potentia vero quae, ex gr., in ordine quidem substantiali sit limitata, non vero in aliquo ordine accidentali, erit infinita solum *secundum quid*. Item id quod in aliquo ordine qui non sit omnium supremus est actus et tamen potest ut potentia comparari ad actum superioris ordinis, (sicuti natura angeli, quae est pura forma seu actus in ordine essentiae, et se habet ut potentia ad esse quod est ultimus actus in ordine entis), etsi in eo ordine in quo consideratur ut actus, habeat infinitatem, *simpliciter* tamen est aliquid finitum, cum habeat esse receptum seu contractum ad terminatam naturam ; unde eius infinitas est solum *secundum quid*. Id autem quod est actus supremi ordinis (seu esse) si est receptus in potentia, erit actus *simpliciter* finitus, cum omnis actus limitetur a potentia, (quamvis potentia in qua recipitur possit esse forma irrecepta, et proinde actus in suo ordine infinitus); si vero non est receptibilis in potentia, sed est omnino liber a quavis potentia, tunc erit aliquid *simpliciter* infinitum.

137. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Deus est per essentiam ipsum esse subsistens, atque purissimus actus, qui scilicet neque est receptus in potentia sibi subiecta, neque est ipse potentia ad superiorem aliquem actum. Sed actus qui nullatenus immiscetur potentiae est iuxta praemissa simpliciter infinitus. Ergo Deus est simpliciter infinitus. Porro infinitas quae se tenet ex parte actus habet rationem perfecti, ut pariter praenotavimus.

Hinc patet, Deum esse infinitum in perfectione, et consequenter nihil ei deesse posse quod pertineat quomodocumque ad aliquam vim essendi, sed eminenter praehabere quidquid extra ipsum invenitur participatae perfectionis. (Cf. S. Th., in locis cit. et *De pot.* q. 1. a 1.; cf. etiam Caietanum et Toletum in loc. cit. 1. p.).

Praeterea, cum Deus sit prima omnium causa a qualibet alia causa independens, nullum praesupponit subiectum suae operationi; et ideo oportet ut virtutem activam habeat quae sit infinita. Virtus enim activa proportionatur potentiae passivae ita ut, quanto a remotiori potentia facit aliquid esse actu, tanto virtuosior existat: unde virtus quae facit simpliciter aliquid esse actu, nulla prorsus praesupposita potentia, oportet quod sit infinita. Atqui si virtus activa primae causae est infinita, et essentia ipsius erit infinita: proportionatur enim potentia activa essentiae causae. Ergo Deus est secundum essentiam infinitus. (Cf. S. Th., *Contra Gent.*, l. 1. cap. 43; Suarez, *Disp. Met.*, 30. sect. 2. n. 15-17).

Probatur thesis quoad 2am partem, seu ostenditur quod nulla creatura potest esse secundum essentiam *simpliciter* infinita, quamvis possit esse infinita *secundum quid*. Sane,

1°. Si loquamur de infinito secundum quod convenit materiae non determinatae per formam, manifestum est quod omne existens in actu habet aliquam formam; unde est simpliciter finitum ex parte materiae. Attamen quia materia, secundum quod est sub una forma subtantiali, potest remanere in potentia ad formas substantiales sin minus specie saltem numero infinitas, et ipsum totum compositum potest esse in potentia ad infinitas formas accidentales, puta ad figuras infinitas; ideo quod est finitum simpliciter potest esse infinitum secundum quid.

Materia autem ipsa, quae de se est pura potentia sine ullo actu, si esset in potentia ad omnes possibiles formas in ordine entis, diceretur simpliciter infinita in ratione materiae; at quia non est in potentia ad omnes possibiles formas in ordine entis, cum plures sint irreceptibiles in materia, sed solum ad formas naturae corporalis, ideo et ipsa dici non potest infinita nisi secundum quid.

2°. Si vero loquamur de infinito secundum quod convenit formae, manifestum est, quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita, cum forma per potentiam limitetur. Illa vero quae sunt purae formae, seu formae non receptae in materia sed per se subsistentes, erunt quidem infinitae *secundum quid*, nempe in propria ratione specifica, quia forma non limitatur intra suum ordinem nisi in quantum ordinatur ad materiam ut in ea receptibilis; sed non erunt infinitae *simpliciter*: omnis enim forma creata necessario comparatur ad suum esse sicut potentia in qua illud recipitur ut actus.

Sic ergo nulla creatura potest esse simpliciter infinita sive ex parte materiae, sive ex parte formae, sed solum potest esse infinita secundum quid. (Cf. S. Th., 1. p. q. 7. a. 2).

138. **Nota.** — S. Thomas thesi modo probatae subnectit quaestionem utrum dari possit infinitum actu secundum magnitudinem, et infinitum actu secundum multitudinem, et respondet *negative* utrique quaestioni. Sed cum de hoc iam sit actum in tractatione de corporali creatura, hanc quaestionem in praesenti omittimus ; praesertim cum ad nostram thesim eadem nequaquam pertineat : sive enim concedatur sive negetur possibilitas alicuius infiniti in actu secundum magnitudinem vel multitudinem, semper remanet, nullam creaturam posse esse *simpliciter* infinitam ; nam etiam talis infinitas esset infinitas solummodo *secundum quid*, seu ad aliquem specialem ordinem restricta. (Cf. S. Th., l. c., a. 2 et 3).

Obiectiones.

139. — *Ob.* 1° (contra 1am partem). — Omne infinitum est imperfectum. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

Resp. — *D. M.* : infinitum quod se tenet ex parte materiae, *C.* ; quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : infinitate se tenente ex parte materiae, *C.* ; infinitate se tenente ex parte formae, *N.*

Ob. 2°. — Finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas quia non est corpus. Ergo non competit Deo esse infinitum.

Resp. — *D. M.* : illud infinitum vel finitum quod se tenet ex parte materiae, *C.* ; illud quod se tenet ex parte formae, *N.* — *C. m.* — *D. C.* ut prius.

Ob. 3°. — Sicut id quod ita est hic ut non sit alibi, est finitum secundum locum, ita id quod sic est hoc, ut non sit aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc et non aliud. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Resp. — *D. M.* : scilicet, est aliquid distinctum a ceteris secundum esse, *C.* ; est aliquid limitatum in esse, quod habet ab aliis distinctum, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : scilicet non habet esse indeterminatum potentialiter, et commune, *C.* ; non habet esse illimitatum in perfectione, *N.*

Ob. 4°. — Simplex et infinitum ad invicem repugnant. Sed Deus est simplex. Ergo non est infinitus.

Resp. — *D. M.* : simplex et infinitum privative dictum, scilicet eius quod natum est habere fines, et non habet, *C.* ; simplex et infinitum negative dictum, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : privative, *C.* ; negative, *N.*

Ob. 5°. — Omne quod est distinctum est finitum. Sed Deus est distinctus a rebus aliis. Ergo Deus est finitus.

Resp. — *D. M.* : omne quod est distinctum ab aliis per aliquam differentiam superadditam rationi communi, *C.* ; illud quod *seipso* ab aliis distinguitur, nec admittere potest ullam additionem, *N.* — *Cdm.* : tota entitate sua quae excludit omnem additionem, *C.* ; per aliquam differentiam proprie dictam, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Infinitum dicitur per remotionem finis. Sed a Deo removetur quidem finis magnitudinis quantitativae, at non etiam finis perfectionis qui est forma, et finis intentionis idest ratio causae finalis. Ergo Deus non est omnibus modis infinitus.

Resp. — *D. M.* : idest per remotionem limitationis, *C.* ; idest per re-

motionem cuiuscumque quod concipiatur ut id ad quod tendit et terminatur quilibet motus vel appetitus, *N.* — *C. m.* — *D. C.*: non caret aliqua perfectione quae attenditur in his quae habent rationem termini motus et appetitus, *C.*; non est omnibus modis illimitatus in perfectione, *N.* — « Finis, cum sit perfectionis, Deo nobilissimo modo attribuitur, scilicet ut ipse essentialiter sit finis, non denominative finitus ». (S. Th., *De pot.*, q. 1. a. 2. ad 8).

Ob. 7°. — Si Deus esset infinitus, haberet infinitam potentiam. Atqui hoc dici nequit: nam secus posset Deus facere effectum infinitum: quod repugnat. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* — *D. 1am p. rat. add.*: posset facere effectum semper meliorem et meliorem in infinitum, *C.*; posset facere effectum infinitum in se, *N.* — *D. 2am p.*: repugnat quod possit fieri effectus in se infinitus, *C.*, (ipsa enim ratio facti vel creati includit finitatem); repugnat quod possit fieri effectus semper melior in infinitum, *N.* — *N. C.* — Sed de his in tractatu de divina potentia.

Ob. 8°. — Virtus rei proportionatur essentiae eius. Si ergo essentia est infinita, oportet quod eius virtus sit infinita. Sed virtus infinita potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis ex effectu cognoscatur. Ergo potest dari aliquid infinitum praeter Deum, si ipse Deus est infinitus secundum essentiam.

Resp. — *C. A.* — *C. 1am C.* — *D. m. subs.*: aliquid infinitum *secundum quid*, *C.*; aliquid infinitum *simpliciter*, *N.* — *D. ult. C.* eodem modo. — « Hoc est contra rationem facti quod essentia rei sit ipsum esse eius; quia esse subsistens non est esse creatum. Unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facerea liquid infinitum simpliciter ». (S. Th., 1. p. q. 7. a. 2. ad 1).

CAPUT IV.

De immensitate et omnipraesentia Dei.

140. **Consecutio quaestionum.** — « Quia infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat ». Ita hanc tractationem cum praecedenti connectit S. Thomas in *Summa theologica*; in qua S. Doctor de immensitate, prouti haec secundum conceptum proprium formalem non coincidit cum ubiquitate, non agit explicite. Attamen eius doctrina circa hoc indirecte et aequivalenter ex eius verbis apparet. — Agemus ergo primo de immensitate Dei, deinde de eius omnipraesentia et ubiquitate.

Assertio 23ª.

Deus est immensus.

141. **Praenotiones circa divinam immensitatem.** — I. Nomen *immensitatis* generice sumptum idem sonat ac *immensurabilitas*, scilicet negatio mensurabilitatis, *immensum* vero dicitur quod non est mensurabile.

Quotupliciter ergo attendi potest ratio mensurae, totidem modis potest considerari in Deo negatio mensurabilitatis, seu immensitas. — Itaque attendi in Deo potest immensurabilitas 1° secundum essentialem perfectionem, et dicitur *infinitas*; 2° secundum virtutem activam, et dicitur *omnipotentia*; 3° secundum durationem essendi, et dicitur *aeternitas*; 4° secundum extensivam quantitatem, et dicitur *simplicitas* quantitativa; 5° secundum numerum, seu quantitatem discretam, et dicitur *unicitas*; 6° secundum cognoscibilitatem, et dicitur *incomprehensibilitas*.

Sensu tamen magis proprio vocari consuevit immensitas illa immensurabilitas, quae est negatio mensurae secundum locum et spatium; ut scilicet dicatur proprie immensum id quod nulla loci aut spatii mensura potest mensurari. Et sic sumimus nunc immensitatem divinam.

At vero dupliciter potest intelligi esse aliquid immensurabile secundum mensuram loci et spatii. Primo, quia non habet in se unde possit constitui in loco vel spatio; et hoc dicitur immensum *negative*, quia scilicet nullum requirit determinatum locum vel spatium. Tales sunt naturae universales, quae, in quantum huiusmodi, habent praecisionem a conditionibus individuantibus, et consequenter praescindunt etiam ab *hic et nunc*, seu a quovis loco et tempore. Secundo, quia, cum possit esse in loco et spatio, semper tamen respuit omnem mensurationem a loco et spatio; ita scilicet quod, sive sit sive non sit praesens loco aut spatio, a nullo loco determinari aut contineri aut concludi unquam possit; et hoc dicitur immensum *positive*. Atque hoc modo dicimus Deum esse immensum.

Modus autem, quo aliquid habere potest mensuram secundum locum vel spatium, duplex existit, scilicet per *circumscriptionem* et per *definitionem*. Mensuratur *circumscriptive* a loco et spatio id cuius quantitas extensiva ita commensuratur quantitati loci vel spatii, ut hanc nullatenus excedat sed ei coaequetur: tunc enim superficies loci continet et circumscribit ipsum locatum. Atque hoc modo existunt corpora in loco. Mensuratur *definitive* a loco et spatio id quod, cum non habeat commensurationem quantitativam cum loco aut spatio, ita tamen constituitur illi praesens, ut nequeat esse simul praesens aliis locis et spatiis. Et hoc modo anima humana est in eo loco in quo est corpus et non alibi; et angeli possunt esse huic vel illi loco sic praesentes ut non sint alibi.

Immensitas ergo proprie sumpta, cum sit formaliter negatio omnis mensurabilitatis secundum loci et spatii mensuram, simul comprehendit *incircumscriptibilitatem*, et *indefinibilitatem*. Hanc autem dicimus esse immensitatem divinam.

II. Distinguimus porro plane in Deo attributum *immensitatis* ab attributo *omnipraesentiae* et *ubiquitatis*.

Sane, ad hoc ut Deus dicatur immensus, nullatenus requiritur ut de facto sit praesens alicui loco vel spatio. Dummodo enim intelligatur esse

ex se incircumscriptibilis et indefinibilis ab ullo loco vel spatio, iam intelligitur esse immensus, sive demum in loco existat, sive non existat. Non enim illud dicimus esse immensum positive *quod est in omni loco aut spatio*; sed quod, cum *possit* etiam esse in loco et spatio, est tamen ex seipso omnino incircumscriptibile et indefinibile a quovis spatio et loco; unde, dato quod sit de facto praesens alicui loco vel omnibus locis et spatiis, nonnisi incircumscriptibiliter et indefinibiliter in eis esse potest. Itaque

Immensitas per se non importat praesentiam Dei in loco vel spatio, sed unice dicit immensurabilitatem, seu incircumscriptibilitatem et indefinibilitatem a loco et spatio, sive sit Deus alicui loco praesens, sive non. Omnipraesentia vero, quae prouti specialiter consideratur in ordine ad ea quae sunt in loco, dicitur ubiquitas, importat illam perfectionem qua essentia divina habet ut tota intime adsit et omnibus et singulis rebus, locis ac spatiis. Intelligi autem potest vel ut *actualis* et *formalis*, vel ut *aptitudinalis* et *radicalis*. Prior est actualis existentia Dei ubique. Posterior est exigentia essendi Dei ubique.

Non dicimus proinde, Deum, qui est immensus, constitui praesentem alicui loco vel omnibus locis formaliter ratione immensitatis suae, seu propter hoc praecise quia est immensus. Non enim ideo est praesens omnibus, quia est immensurabilis a loco et spatio, sed propter aliam rationem, ut dicetur infra, nempe propter suam operationem, seu contactum virtutis. Tamen ratione immensitatis suae hoc habet Deus, ut, si sit praesens omnibus locis et spatiis, sit in eis immense, idest non circumscriptus aut definitus ab eis, sed retinendo in iis suam omnimodam ac necessariam incircumscriptibilitatem et indefinibilitatem. — Neque solum non est habenda immensitas quasi formalis ratio ubiquitatis actualis, sed neque confundenda cum ubiquitate aptitudinali seu radicali. Nam exigentia essendi praesens omnibus locis existentibus, quae est radicalis ubiquitas, non est ipsa sola incircumscriptibilitas et indefinibilitas a loco et spatio, quae est immensitas, sed consequitur naturam divinam, prouti est unica propria causa essendi; quae causalitas, ut videbimus, est formalis ratio cur Deus sit praesens omnibus rebus et locis.

Immensitas absolute convenit Deo ab aeterno, sive res aliae a Deo existant, sive non. Semper enim fuit Deus incircumscriptibilis et indefinibilis a loco; et talis necessario fuisset etiam in hypothesi quod nulla unquam extitura loca essent. Ubiquitas autem prout accipitur solum ut aptitudinalis et radicalis et ipsa dicenda est Deo competere absolute et ab aeterno: nam semper et de necessitate absoluta Deus habuit exigentiam essendi ubicumque essent res et loca. Si vero ubiquitas accipitur actualis ac formalis, ea convenit Deo solum ex tempore, et in hypothesi creaturarum existentium: non enim fuit Deus praesens locis et spatiis nisi ex quo loca et spatia esse coeperunt in tempore.

III. Non est autem cogitanda divina immensitas, ac si esset infinita quaedam extensio seu diffusio entis divini per interminata spatia, qualia per intellectum sine fine effingi possunt. Sic enim aut operteret ponere, Deum habere secundum se dimensiones illas

interminatas ad quas extenderetur ; aut dicere oporteret, Deum praesentem se exhibere dimensionibus interminatis quae sint distinctae ab essentia divina. Atqui Deus, cum sit summe simplex, ut in superioribus ostensum est, nullas habere potest dimensiones secundum se. Extra ipsum autem nulla datur dimensio infinita cui Deus esse debeat praesens, cum infinitas repugnet cuilibet speciei quantitatis ; et etiamsi dari posset, adhuc tamen Deus deberet esse immensus independenter ab ipsa, cum nulla res alia a Deo possit esse, a qua ipse pendeat. Neque dimensiones illae sunt constituendae in spatiis quae dici consueverunt *imaginaria*. Talia siquidem spatia neque sunt aliquae dimensiones, neque vacuitas aliqua capax dimensionis (siquidem et vacuitas supponit *aliquid* aptum esse plenum), sed sunt *purum nihil realiter*, et obiective tantum existunt in intellectu, qui ad illa fingenda sumit fundamentum ex eo quod quantitas possibilis est semper alia alia maior, et est infinita in potentia.

His igitur positis circa propriam notionem divinae immensitatis, eiusque distinctionem ab omnipraesentia et ubiquitate, sic

142. **Probatur thesis**. — Illud immensum proprie est, cuius nulla dari potest mensura secundum locum et spatium neque per modum circumscriptionis, neque per modum definitionis : ut constat ex supra notatis. Atqui Deus est huiusmodi. Ergo Deus est immensus.

Minor probatur. — Sane 1° nullam Deus habere potest mensuram loci aut spatii per modum circumscriptionis. Posse enim circumscribi loco est solum entis habentis quantitatem dimensivam, per quam partes suas commensurare queat partibus loci ita, ut totum sit in toto loco, et secundum partes in partibus loci. At Deus nullo modo habet quantitatem dimensionis : est enim ipsum esse subsistens ac purissimus spiritus. Ergo non solum non est necessario circumscriptus loco (quod haberet etiam corpus, si fuisset creatum unicum), sed neque circumscriptibilis est loco (quod corpori semper conveniret). — 2° Nullam quoque habere potest Deus mensuram loci aut spatii per modum definitionis. Definiri enim in loco contingit ex eo quod virtus illius, qui praesens est loco per applicationem virtutis, est finita, ideoque non se extendit ad omnia quae esse possunt, sed solum ad aliquid determinatum quod illi tamquam proportionatum respondet. At virtus Dei est infinita : unde quantumcumque plura semper ac plura in infinitum multiplicentur ea, quibus intime adesse debet divina virtus ut dans esse, nunquam perveniri poterit ad hoc quod habeatur effectus adaequatus divinae virtuti. Sic itaque divina vis praesentialitatis, quae est per applicationem virtutis, nullis limitibus loci et spatii definibilis est, sed semper in infinitum excedit omnem possibilem determinationem localis extensionis.

Obiectiones.

143. — *Ob.* 1°. — Non aliter Deus posset intelligi immensus, seu excedens omnem locum, nisi quatenus esset in infinitum diffusus. Atqui repugnat infinita diffusio, sicuti infinita extensio. Ergo Deus non debet dici immensus.

Resp. — *N.* prorsus *M.*, quae tota innititur falsae conceptioni divinae immensitatis, sicut constat ex praenotandis.

Ob. 2°. — Diffusio tota simul est conceptus absurdus; item repugnat quod res inter se distantes sint tamen inter se praesentes. Atqui haec dici deberent, si Deus esset immensus. Nam in quantum Deus esset praesens omnibus locis, imo eos in infinitum excederet, deberet esse diffusus; in quantum vero est simplicissimus et purissimus spiritus, deberet esse totus simul. Item res, quae ad invicem comparatae essent inter se distantes, essent praesentes inter se, in quantum simplicissimae Dei diffusioni comparantur ut praesentes. Ergo Deus dici non debet immensus.

Resp. — *Tr. M.* — *N.* prorsus *m.*, et rationem additam; quae, ut in solutione ad diff. praecedentem diximus, falso supposito nititur circa notionem divinae immensitatis.

Ob. 3°. — Quod est totum alicubi, nil est eius extra locum illum. Atqui si Deus est in aliquo loco, cum sit simplex, totus est ibi. Ergo Deus non est in loco incircumscriptive et indefinitive, seu non est immensus.

Resp. — *D. M.*: quod est totum alicubi totalitate quantitatis, nil eius est extra locum illum, *C.*; quod est totum alicubi totalitate solum essentiae, nil eius est extra locum illum, *N.* — *D. m.*: totus est ibi totalitate essentiae, *C.*; quantitatis, *N. supp.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Ut tempus se habet ad successiva, ita locus ad permanentia. Sed *nunc* indivisibile actionis vel motus, quae sunt successiva, non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec *unum* indivisibile in genere rerum permanentium, potest esse in diversis locis. Deus igitur, cuius esse est permanens et indivisibile, nequit esse in diversis locis, seu non est immensus.

Resp. — *Tr. M.* — *D. m.*: quia indivisibile motus vel actionis pertinet ad genus continui ut terminus continui, unde habet determinatum ordinem in motu vel actione, et propterea nequit esse in pluribus partibus temporis, *C.*; si tale indivisibile esset extra totum genus continui, *N.* — *D. 1um C.*: indivisibile rei permanentis, quod sit et ipsum in genere continui puta punctum in linea, *C.*; quod sit extra genus continui, *N.* — *N. ult. C.*: nam Deus est indivisibile extra totum genus continui.

Ob. 5°. — Si Deus esset immensus, deberet esse etiam in spatiis imaginariis extra mundum. Sed hoc est absurdum. Ergo Deus non est immensus.

Resp. — *D. M.*: ea ratione qua haec spatia aliquo modo dari intelliguntur, quemadmodum infra in scholio explicabitur, *C.*; prouti haec spatia nihil prorsus sunt, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Assertio 24ª.

Formalis ratio cur Deus est praesens locis non alia est, quam operatio divina seu contactus divinae virtutis, qua rebus omnibus Deus communicat et conservat esse.

144. **Declaratur status quaestionis.** — Ut in praecedenti assertione diximus, immensitas divina, si in rigore loqui velimus sistendo in genuino conceptu ipsius, non ipsa est ratio formalis

cur Deus sit locis praesens, cum eadem pure dicat incircumscriptibilitatem et indefinibilitatem secundum locum et spatium. Quaerimus ergo nunc quaenam sit formalis ratio propter quam competit Deo ut sit ubique praesens : seu ratio, ad quam omnipraesentia se habeat quodammodo ut aliquid resultans et consequens, eo modo quo contactus quantitativus in corporalibus est ratio ad quam consequitur esse in loco.

Ut quaestionis sensus melius intelligatur, notetur, quod aliud est quaerere in quo consistat notio seu ratio divinae ubiquitatis, et in generali notio seu ratio τοῦ esse in loco alicuius, et aliud quaerere in quo consistat ratio *cur, seu propter quam* Deus, et generatim aliquid sit loco praesens. — Notionem seu rationem formalem ubiquitatis divinae, quam distinximus in actualem et aptitudinalem, iam supra exhibuimus. Nunc agitur de respondendo alteri quaestioni.

Non omnes in hac responsione consentiunt. Plures post Scotum contendunt, Deum constitui praesentem loco ipsa sua substantia, ita nempe ut, etiamsi nihil operaretur, adhuc esse in loco intelligi deberet. — Hi autem in duas classes dividuntur. Aliqui enim, strictius adhaerentes Scoto, sustinent ulterius, Deum ita per solam suam substantiam constitui loco praesentem, ut, cum nullo modo ad agendum indistantiam requirat, non recte ex eius universalissima operatione arguatur eius ubiquitas. Alii e contra cum Suarez tenent, ex Dei operatione optime inferri posse eius omnipraesentiam, cum actio in distans repugnet. — Nos cum S. Thoma asserimus, Deum non alia ratione esse ubique praesentem quam quia operatur in omnibus rebus, eis communicando et conservando esse. — Rationes adversariorum postea afferentur atque solventur.

145. **Probatur thesis.** — In assertione duo continentur, quae singula oportet ostendere. Primum, per operationem seu conctatum virtutis divinam essentiam constitui praesentem rebus. Alterum non aliter eam constitui rebus praesentem quam per operationem seu virtutis contactum.

I. Quod attinet primum, sic ostenditur. Virtus cuiuscumque causae coniungi debet effectui suo et illud contingere. Virtus enim qua aliquid est (sive simpliciter sive secundum quid), vel qua aliquid mutatur in esse vel simpliciter vel secundum quid, certe debet esse intrinseca ei quod est vel quod mutatur. Patet siquidem quod non potest aliquid esse, nisi quatenus habeat in se vim aliquam essendi, neque potest aliquid mutari, nisi habeat in se vim aliquam motus seu mutationis. Unde si forte quaeritur *a quo sit* vis aliqua essendi, poterit quandoque responderi, eam esse ab alio ; sed si quaeritur *in quo ea sit*, responderi semper debebit : in eo ipso quod est. Et similiter dicendum est circa vim qua aliquid movetur. — Iamvero haec virtus intrinseca rei quae est vel mutatur, aut est essentialis aliqua virtus ipsius, aut virtus causae a se distinctae ; nec medium dari potest. Atqui nihil praeter Deum potest esse per vim essendi sibi essentialem ; nihil vero quod fit, seu quod mutatur ad aliquod esse sive simpliciter

sive secundum quid, potest mutari per vim quae sit ipsius in quantum mutatur, cum nihil sit idem et secundum idem movens et mobile. Erit igitur virtus alicuius causae. Ergo virtus causae oportet sit intrinseca effectui secundum quod effectus est. — Et hoc necessarium est, sive agens sit virtutis finitae, sive sit infinitae : nam necessitas praedictae coniunctionis eodem modo semper se habet ex parte effectus ; et imo eo magis intimius res postulat attingi a virtute agentis, quo maius et formalius esse per superiorem causam est sibi acquirendum. — Quod si virtus procedit immediate a causa in effectum, ipsa etiam causa erit coniuncta ei in quod immediate agit ; si vero virtus (quae sit realiter distincta a causa) procedit a causa in effectum mediantibus aliquibus aliis intermediis, sola virtus, et non etiam ipsa causa erit coniuncta effectui.

Porro virtus divina non est aliud ab essentia divina. Ergo, cum virtus divina debeat esse coniuncta suis effectibus, necesse est ut etiam divina essentia sit eis intime praesens.

II. Quod vero attinet secundum ex supra propositis, (scilicet non aliter divinam essentiam constitui rebus praesentem, quam per operationem seu conctactum virtutis), cum res non spectet specialiter Deum sub ratione divinitatis, sed generaliter spectet substantiam pure spiritualem in quantum huiusmodi, non displicet eam universaliori modo exponere, prouti etiam ad creatam spiritualem substantiam se extendit.

Substantia spiritualis est secumdum se expers quantitatis dimensivae quae propria est corporum, et proinde est absoluta quoque ab omnibus rationibus quae ipsam solam quantitatem consequuntur, cuiusmodi sunt rationes spatii, loci, situs, distantiae et huiusmodi. Substantia ergo spiritualis, quantum ex se est, neque constituit extensum, neque occupat spatium vel locum, neque habet situm in continuo aut distantiam et propinquitatem localem sive respectu alterius substantiae spiritualis, sive respectu corporum.

Nec dicendum, quod si talis substantia sit creatura, hoc ipso determinata esse debeat ad locum aliquem, seu ad certum spatium limitatum, cum essentiam habeat finitam. Nam, ut ait S. Thomas in 1 *Sent.* dist 37. q. 3. a. 1, « ista est valde rudis probatio quia procedit ex acquivocatione finis. Cum enim dicitur essentia angeli finita, accipitur finis pro fine essentiae et virtutis, secundum quod etiam definitio terminus dicitur, et non pro fine dimensionis. Locus autem (idem dicatur de spatio) dicitur finiens vel finitus secundum terminos quantitatis dimensivae. Finis autem secundum utramque acceptionem, nullam commensurationem et proportionem habet ; unde non oportet ut quod est finitum in essentia ad terminos loci finiatur ». — Item dici non debet, spiritualem substantiam creaturae exigere situm in aliquo saltem puncto indivisibili spatii realis vel absoluti, quod scilicet ponatur extra universum infinite extendi. Nam substantia spiritualis etiam creata et finita non est tale indivisibile quod pertineat ad genus continui, sicut punctum

quod est principium quantitatis ; sed est indivisibile existens extra totum genus continui : unde de se nullum situm habere postulat intra dimensiones spatii cuiuscumque. Procedit ergo illa ratio ex imaginatione, qua, non transcendentes quantitatem et continuum, imaginamur, quod quidquid est esse non possit nisi sit alicubi quasi praesens spatio vel puncto spatii. Verum imaginatio per iudicium corrigi debet. « Dicendum, ait S. Thomas *De pot.* q. 3. a. 19., quod sicut Boetius dicit (in lib. *De Trin.*) in divinis non oportet ad imaginationem deduci, et similiter nec in corporalibus omnibus : quia cum imaginatio sit sequela sensus, ut per Philosophum patet (in lib. 2. *De anima*) imaginatio non potest extendi ultra quantitatem, quae est qualitatum sensibilium subiectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes, non potuerunt aliquid intelligere nisi per modum *rei situalis* ; et propter hoc quidam antiqui dixerunt quod illud quod non est in loco, non est, ut in 4. Physicorum dicitur. Et ex simili errore quidam moderni dixerunt, quod Angeli absque creatura corporali esse non possunt, intelligentes Angelos tamquam ea quae imaginaverunt *situaliter* distincta. » Adde quod spatium, quod extendatur extra universum, nihil est aliud quam ratio per intellectum apprehensa, cui extra intellectum non respondet nisi infinitum in potentia quod quantitati convenit, cui sine fine additio fieri potest.

Cum igitur spirituales substantiae ex se neque constituant neque occupent spatium vel locum, eatenus solum dici poterunt esse in spatio vel loco, quatenus cum propria substantia sint praesentes rei corporeae, cui per se competit esse in spatio vel loco atque situm habere in continuo. — Videndum ergo, quomodo rei corporeae praesentes esse possunt. Porro nequeunt ei esse praesentes ratione solius essentiae in quantum essentia est ; si enim ipsa ratione essentiae suae praesentes essent corpori, necessarium ordinem haberent ad illud sive ut eius forma substantialis, sive aliquo alio forte excogitabili modo ; quod, (una excepta anima humana quae utique praesens est corpori ut forma substantialis, et ratione totius compositi quod *per se* est in loco, habet et ipsa *per accidens* in loco esse) de nulla substantia spirituali dici potest. Ponere ergo oportet, substantias spirituales corpori esse praesentes vel vi alicuius rationis essentiae superadditae qua dicant ordinem ad corpora, vel saltem ratione alicuius ordinis ipsorum corporum ad ipsas, unde hae habeant intelligi cum ordine ad illa. Iamvero nihil intelligere possumus in substantiis spiritualibus, quo ordinem dicant ad corpora vel quo significentur secundum ordinem corporum ad ipsas, nisi *virtutem* qua valeant quocumque modo in ipsa corpora influere. Quae si fuerit aliquo modo corpori *applicata*, iam ratione talis *applicationis virtutis*, res spiritualis esse dicetur praesens corpori locato, et proinde etiam esse per accidens et ipsa in spatio vel loco.

Igitur per applicationem virtutis substantia spiritualis quodammodo habet esse in loco. Haec autem applicatio dicitur quoque *spiritualis contactus* ; et in Deo quidem intelligitur esse ipsa

operatio qua producit esse in rebus : ordo enim quem creaturae habent ad Deum est tamquam ad causam esse ipsarum operantem quamdiu in esse perseverant ; in Angelis vero erit modo operatio quae in re corporea aliquam mutationem physicam, puta motum localem, efficiat, modo operatio quae rem corpoream subiiciat solum quoad aliquam spiritualem intentionem, puta quoad custodiam, praesidentiam, consecrationem, vel possessionem qualitercumque. Hinc S. Thomas in *Quodl.* 1. a. 4. ait : « Sicut corpus est in loco per contactum dimensivae quantitatis, ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis ; dicatur quod Angelus est in loco per operationem : ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, praesidendo vel continendo, vel quocumque alio modo».

Quaeret fortasse aliquis, quî fieri possit applicatio virtutis angelicae ad corpus, quin physica aliqua mutatio in eo sequatur ; et iterum iuxta id quod innuit S. Thomas in q. 3. *De pot.* a. 19. ad 4., quomodo corpus aliquod, cui fiat applicatio angelicae virtutis, dici possit congruum operationi spirituali qualis est contemplatio. — Igitur quantum ad primum oportet considerare, quod iam aliquis effectus virtutis angelicae circa corpus intelligitur, si ipsum corpus remanet aliquo modo unitum Angelo licet non in substantia. Ut autem habeatur haec unio, requiritur quidem aliqua operatio ex parte Angeli, qua veluti coaptet sibi rem corpoream ad possidendam eam, sed ex parte corporis sufficit quod passive se habeat quantum ad hoc quod de non subiecto fiat subiectum Angelo ut ei unitum : ad hoc vero nulla requiritur physica immutatio in corpore, sed quod obedientialiter adducatur ad contactum virtutis. — Quantum autem ad secundum dici posset, quod locus aliquis corporeus eatenus congruus evadat comteplationi angelicae quatenus ex hoc quod Angeli virtute sua contingant corpora, manifestatur ordo angelicae naturae ad corporalem creaturam cui toti praesidet, qui ordo ad bonum et unitatem confert totius universi ; unde ex eo Dei bonitas et sapientia maxime relucet. (Cf. 1. p. q. 61 a. 3. et. 4 ; q. 102. a. 2. ad 1).

Quidquid vero sit de *particularibus* rationibus, quibus explicari velit modus quo fiat corpori applicatio virtutis angelicae, et etiamsi dicere malimus illum nos omnino latere ; certe non aliter assignare *in genere* possumus cum veritate propriam rationem existendi in loco quae conveniat spiritualibus substantiis, quam dicendo illam consistere *in applicatione virtutis*, quocumque modo. Quod sufficienter habetur ex supra dictis. Addo autem cum S. Thoma (in *I. Sent.* d. 37. q. 3. a. 1. ad 4), « quod hoc non reputo inconveniens quod Angelus sine loco possit esse, et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet. Nec est inconveniens ut tunc *nusquam* vel *in nullo loco* esse dicatur ; sicut etiam non est inconveniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non trascendit ».

Ex dictis ergo remaneat, sicut omnem generatim spiritualem substantiam, ita et divinam, non aliter constitui rebus praesentem, quam per operationem seu contactum virtutis. Hinc S. Thomas in 1. d. 37 q. 1. a. 2 : « Essentia autem eius (Dei), cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura *nisi in quantum ap-*

plicatur sibi per operationem : et secundum hoc quod operatur in re dicitur esse in re *per praesentiam*, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse ; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur esse in re *per potentiam* ; et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam *per essentiam* sit. » Et ib. q. 2. a. 2. a. 1. « Spiritualis substantia, quae omnino absoluta est a situ et quantitate, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco ; unde non est in loco *nisi per operationem* ; et per consequens virtus et essentia eius in loco est ».

Obiectiones.

146. — *Ob.* 1°. — Operatio Dei iuxta nostrum modum concipiendi sequitur et supponit existentiam Dei. Ergo operatio Dei non est ratio formalis per quam Deus existat in loco seu in rebus.

Resp. — *D. A.* : in ordine essendi simpliciter, *C.* ; in ordine *essendi in loco*, seu in rebus, *N.* — Nam licet esse et operatio in loco sint simul tempore, operari tamen, quod est formalis ratio essendi in loco, prius concipitur quam esse in loco per essentiam ; sicut, quamvis substantia corporea sit in ordine essendi prior quantitate, tamen in ordine locandi seu essendi in loco prius concipitur contactus quantitatis quam substantia. — *N. C.*

Ob. 2°. — Operari sequitur esse. Ergo prius est esse in loco, quam in loco operari.

Resp. — *D. A.* : sequitur esse simpliciter, *C.* ; sequitur esse in loco, *Subd.* : in agentibus corporalibus, *C.* ; in spiritualibus, *N.* — *D. C.* : quoad agentia corporea, *C.* ; quoad spiritualia, *N.*

Ob. 3°. — Si per impossibile daretur aliquod ens non productum a Deo, Deus ratione immensitatis iam esset illi praesens : quia immensitas, utpote infinita, ad omnia se extendit. Ergo non colligitur Dei praesentia in rebus ex operatione.

Resp. — *N. A. Ad rationem additam* dico, quod proprie immensitas in hoc est, quod Deus ad nullam extensionem dimensivam comparari possit tamquam circumscriptibilis vel definibilis. Per hoc autem nulla importatur actualis praesentia alicui rei ; sed importatur quod nihil vel nulla extensio, cui Deus per operationem praesens esse potest, circumscribere aut definire possit ipsum Deum. — *N. C.*

Ob. 4°. — Si per impossibile Deus esset praesens tantum in caelo per essentiam, posset in aliis universi partibus operari. Ergo ex eius operatione non sequitur eum esse per essentiam in loco.

Resp. — *N. A.*, eiusque *supposita*, quod scilicet 1° Dei praesentia in loco praesupponi possit eius operationi, dum e contra consequenter ad eam se habet ; 2° quod intelligi possit pars universi extare, antequam intelligatur Deus operari circa ipsam.

Ob. 6°. — Nil repugnat Deum operari in rebus per virtutem a se diffusam, utendo creaturis ut instrumentis. Sed sic non esset praesens rebus per suam essentiam. Ergo ex eius operatione nequit argui eius praesentia in rebus.

Resp. — *D. M.* : scilicet non repugnat Deum operari mediantibus creaturis quoad effectus aliquos determinatos seu quoad *esse* sic vel sic specificatum, et quidem per transmutationem alicuius praecedentis subiecti, *C.* ; non repugnat Deum operari mediantibus creaturis quoad *esse* absolute et simpliciter, *N.* — *Tr. m.* — *N. C.*

Ob. 7°. — Ideo agens creatum nequit agere in distans, quia est finitae virtutis. Sed Deus est virtutis infinitae. Ergo agere potest in distans. Ergo ex eius operatione deduci nequit eius praesentia in rebus.

Resp. — *N. A.* : sed rationes sunt, inter alias, 1° quia agens et passum se habent ut perfectivum et perfectibile, seu ut actus et potentia, quae oportet esse simul ; 2° quia effectus dum actu procedit ex aliqua causa petit coniungi eius virtuti in sua egressione ; 3° quia si agens non est saltem virtute praesens passo et effectui, non est assignabilis causa cur hoc potius sibi subiiciat quam aliud. — *C. m.* — *N. utr. C.*

Ob. 8° *instando.* — Quanto aliquod agens est virtuosius, ad magis distans actio eius procedit. Sed Deus est agens infinite virtuosum. Ergo actio eius pertingere potest ad ea etiam quae ab ipso distant.

Resp. — *D. M.* : quatenus tamen agit per aliquod medium, *C.* ; secus, *N.* — *D. m.* : et ad maximam eius virtutem pertinet quod immediate agat in omnibus, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Assertio 25ª.

Deus est in omnibus rebus, atque ubique totus.

147. **Probatur thesis quoad 1ªm partem** : quod scilicet Deus est in omnibus rebus. — Sane, ut ostensum est in assertione praecedenti, oportet omne agens aliquo modo coniungi rei in quam immediate agit, eamque sua virtute contingere. Atqui Deus, utpote ipsum esse subsistens, est causa a quo procedit immediate, tamquam proprius effectus, esse omnium rerum ; nec solum causat Deus hunc effectum quando res primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur : virtus enim causae oportet ut exerceatur circa effectum quamdiu in hoc perseverat ratio secundum quam pendet a causa ; unde si effectus pendet a causa non solum quantum ad fieri sed etiam quantum ad esse, virtus causae retrahi nequit ab ipso, quin ipsum cesset esse. Oportet ergo quod virtus Dei semper sit in omnibus rebus ; et quidem, cum esse sit illud quod intimius et profundius rebus inest utpote formale respectu omnium quae sunt in re atque actualitas omnis formae sive immaterialis sive materialis, oportet quod Dei virtus sit in omnibus rebus omnino intime.

Porro virtus Dei est ipse Deus. Non enim Deus causat per virtutem a se diffusam, sed causat per ipsam essentiam suam. Necesse est igitur ut Deus essentia sua sit intime praesens omnibus rebus quae quomodocumque habent esse extra ipsum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 8. a. 1 ; *Contra Gent.* l. 3. cap. 68 ; in 1. *Sent.* dist. 37. q. 1. a. 1.

Non est tamen aestimandum quod sic Deus sit in rebus, quasi ipsis rebus mixtus. Non enim Deus venire potest in compositionem cum aliquo ut pars essentiae aut quomodocumque ut actus vel potentia alicuius, sicut supra dictum est ; sed est in operibus per modum quo causa agens adest ei in quod immediate agit.

Probatur thesis quoad 2am partem : quod scilicet Deus est ubique. — Cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter : vel per modum aliarum rerum, ita scilicet ut dicatur esse in hac re quae est locus, sicut diceretur esse in aliis rebus quocumque modo, puta ad modum quo accidentia loci sunt in loco ; vel per modum proprium, sicut locata sunt in loco. Porro utroque modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Nam 1.° est in loco sicut est in omnibus rebus ut dans eis esse et virtutem et operationem : ipse enim est qui omni loco dat esse et virtutem locativam ; 2.° est in loco, eo modo quo locata sunt in loco ipsum locum replendo : Deus enim omnem locum replet, non quidem sicut corpus, quod in tantum dicitur replere locum in quantum non compatitur secum aliud corpus, sed quatenus dat esse omnibus locatis quae replent omnia loca : unde per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, cum imo non aliter intelligatur esse Deus in loco nisi quatenus dat esse locatis. (Cf. S. Th. 1. p. q. 8. a. 2).

Praeterea « omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam : res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivae, res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique ». Atqui Deus est infinitae virtutis, cum sit ens per essentiam infinitum. Est igitur Deus ubique. (S. Th. *Contra Gent.* l. 3. cap. 68 n. 2).

Probatur thesis quoad 3am partem, quae sic exponitur : Deus non sic est ubique quod per locorum spatia dividatur quasi una pars eius sit hic et alia ibi ; sed *totus* ubique est ; neque per hoc quod totus invenitur in uno loco, impeditur quominus sit etiam totus et in alio loco et in omnibus locis. — Sane, totum dicitur respectu partium (saltem quae per rationem in toto distingui possint quomodocumque). Est autem duplex pars, scilicet *pars essentiae*, sicut forma et materia quae dicuntur partes speciei ; et *pars quantitatis*, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis et est praesens loco per modum proprium quantitatis, non potest sic, nempe per modum proprium quantitatis, esse extra locum illum ; quia quantitas locati commensuratur quantitati loci ; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. — Sed totalitas essentiae, sive haec realiter constet principiis essentialibus distinctis,

sive sit simplex omnino, non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud ; et item, si aliquid sit alicui praesens cum tota etiam quantitate non vero per modum quantitatis sed solum per modum essentiae (puta ut substantia praesens est suis accidentibus), non ideo nequit esse etiam extra locum ubi est id cui est praesens. Sic albedo est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae : quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei ; si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic tota in qualibet parte superficiei non est. SS. vero Christi corpus, cum per modum proprium quantitatis sit tantum in coelo sicut in proprio loco, per modum tamen illius substantiae quae in ipsum est conversa, invenitur etiam extra coelum totalitate et suae essentiae et suae quantitatis, ut praesens realiter accidentibus panis et vini quae sunt in diversis locis.

Porro in substantiis incorporeis non est totalitas nec per se nec per accidens nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis entibus ac locis. — Est etiam Deus totus in omnibus sicut in uno loco, et totus in omnibus sicut in pluribus locis, quod proprie est esse totum ubique. Nam eius virtus habet efficaciam non solum in id quod est commune universo, sed etiam in id quod est proprium unicuique rei particulari. (S. Th. 1. p. q. 8. a. 2. ad 3. ; *Quodl.* 11 a 1.).

Obiectiones.

148. — *Ob.* 1°. — Quod est super omnia non est in omnibus rebus. Sed Deus est super omnia. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Resp. — *D. M.* : quod est super omnia quasi locatum extra omnia alia, vel non attingens alia, *C.* ; quod est super omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est causa omnium, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Quod est in aliquo continetur ab eo. Sed non continetur Deus a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis continet res.

Resp. — *D. M.* : quod est in alio ut contentum in continente, *C.* ; quod est in alio ut ipsum totaliter continens, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : non est in rebus ut contentum in continente ; sed magis ut continens ipsas, cum in Deo sint omnes res quatenus constituuntur ab ipso, *C.* ; secus, *N.*

Ob. 3°. — Daemones res aliquae sunt. Sed Deus non dicitur esse in daemonibus. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod in daemonibus intelligatur et natura quae est a Deo, et deformitas culpae quae non est a Deo, *C.* ; secus, *N.* — *D. m.* : in quantum habent deformitatem culpae, *C.* ; in quantum sunt res quaedam, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Si Deus esset in omnibus rebus, iis quoque rebus inesset, quae habent foeditatem et indignitatem. Sed Deum maxime hoc dedecet. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: si Deus huiusmodi contactu laederetur aut turparetur, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Esse ubique est esse in omni loco. Sed Deus non potest esse in omni loco, quod est solum corporalium. Ergo Deus non est ubique.

Resp. — *D. M.*: vel per contactum quantitatis vel per contactum virtutis, *C.*; solum per contactum quantitatis, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Dicimus saepe Deum esse in coelo, in templo, in animis iustorum. Sed si Deus esset ubique, vanae essent istae locutiones. Ergo Deus non est ubique.

Resp. — *D. M.*: affirmative secundum quamdam *specialem* rationem, prouti nempe specialiter Deus in talibus operatur et se manifestat, *C.*; exclusive, quasi in illis tantum et non in aliis sit Deus, *N.* — *D. m.*: nisi in his specialiter Deus operaretur, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Scholia.

149. I. **Deus est ubique per essentiam, per praesentiam et per potentiam.** — Quomodo Deus sit communiter in omnibus rebus (relictis specialibus modis quibus dicitur esse in iustis per gratiam, et in humana natura per hypostaticam unionem) considerari potest ex iis quae in humanis rebus esse dicuntur. Dicitur enim aliquis adesse aliis *per potentiam*, quando haec ad illa se extendit: et sic rex per potentiam suam est in toto regno. *Per praesentiam* vero dicitur aliquis aliis adesse, quando haec sunt in conspectu ipsius; sicut rex dicitur esse per suam praesentiam in senatu, quando in conspectu habet senatores et aulam, qui tamen non est secundum suam substantiam in qualibet parte aulae. *Per essentiam* autem, vel per substantiam dicitur aliquid esse in eo in quo eius substantia habetur.

Sic ergo in quantum omnia divinae potestati sunt subiecta, Deus dicitur esse in omnibus per potentiam suam. In quantum omnia divinae cognitioni sunt manifesta, dicitur Deus esse in omnibus per suam praesentiam. In quantum vero essentia Dei intime inest omnibus rebus non quidem ut de essentia earum, sed quatenus omnia habent esse per contactum divinae virtutis, quae non est distincta ab ipsa essentia Dei, dicitur Deus esse in omnibus per suam essentiam. (Cf. S. Th. 1. p. q. 8. a. 3.).

His variis modis considerandi praesentiam Dei in rebus occasionem dederunt diversi errores qui circa hoc orti sunt, ut S. Thomas in eodem articulo notat. Nempe « fuerunt, aliqui, scilicet manichaei, qui dixerunt divinae potestati subiecta esse spiritualia et incorporalia; visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. — Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae; tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora non extendebant; ex quorum persona dicitur (*Iob.* 22. 14): « Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat ». Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam. — Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei provi-

dentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata ; sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam ».

150. II. **Quomodo esse ubique sit proprium Dei.** — Dicitur *esse ubique primo* id quod secundum se totum, et non solum ratione partium, est ubique : quod enim convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo, sicut cum homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Et sic totum corpus universi est quidem ubique sed non primo, cum non sit in quolibet loco totum sed secundum suas partes. Item si daretur corpus infinitum, esset quidem ubique, sed solummodo secundum suas partes, ideoque non primo.

Dicitur autem esse ubique *per se* id cui non convenit esse ubique *per accidens*, idest propter aliquam suppositionem factam, (sic enim granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset ; et item, si esset unum solum animal, anima eius ubique esset) ; sed tale est, quod qualibet positione facta sequitur illud esse ubique.

Porro quotcumque loca ponantur, et etiamsi ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum, et quidem secundum seipsum totum, non secundum partes ; cum nihil possit esse nisi per ipsum, et Deus sit simplicissimus. Quodvis autem aliud a Deo, cum sit finitae virtutis, non potest se extendere nisi ad unum effectum determinatum, et non ad omne esse, unde nec ubique *per se* esse potest (Cf. S. Th. 1. p. q. 8. a. 4.). Hoc igitur sensu esse ubique est proprium Dei, quatenus nulli praeter ipsum competit esse primo et per se ubique.

151. III. **An Deus dici possit esse in spatiis imaginariis.** — Spatia imaginaria dicimus quae per intellectum nostrum finguntur esse extra totum universum realem ut immensa quaedam et inania vacua in quibus alia corpora in infinitum creari possent, et etiam ut inanis illa vastitas, quae fuisse intelligitur antequam crearetur universus et in qua hic fuerit creatus. — Huiusmodi spatia formaliter non sunt entia nisi in ratione ; fundamentum autem habent in hoc quod corpora et dimensiones semper alia et alia esse possunt supra quaelibet data, unde etiam intellectus noster numquam deficit a cogitandis dimensionibus praeter quascumque dimensiones positas. Et item quia negationes et privationes concipimus ad modum entis ; imaginatio autem circa ens non transcendit quantitatem : unde etiam negationem entis extensi ut extensam quamdam vacuitatem imaginamur.

Iamvero dupliciter intelligere possumus, quod Deus sit in spatiis imaginariis. Primo quatenus Deus non continetur aut clauditur sub continentia rerum corporalium ; sed potius ipse omnia continet, et valet continere etiam infinita quae praeterea ponantur, quin unquam definiri possit spatium ultra quod non possit divina virtus. Unde dicimus, Deum non solum esse in his quae praesentia sunt, sed etiam in imaginatis, et in praeteritis et futuris ; et sicut imaginamur spatia in infinitum extensa, ita dicimus virtutem et ubiquitatem divinam in infinitum extendi. Et hoc modo intellectus iudicans non est falsus : sicut etiam non haberemus intellectum falsum, si diceremus

Deum fuisse in spatio quod imaginamur fuisse ante mundum, intelligentes, quod virtus Dei, qua continet mundum et spatium, iam erat in Deo.

Secundo modo intelligere possumus quod Deus actualem suam praesentiam exhibeat toti alicui infinito vacuo extra universum, et quod eam ante universi creationem exhibuerit cuidam vastitati inani, non secus ac nunc praesens est toti universo reali. Et hic esset lusus imaginationis. In quocumque enim est aliquid, illud oportet esse ; quia in nihilo nihil omnino est. Sed neque locus, neque dimensiones, neque aliqua res est nunc extra universum, aut fuit ab aeterno antequam Deus universum conderet. Ergo Deus neque fuit in aliquo ut ei praesens antequam mundum crearet, neque nunc praesens est alicui spatio extra universum. — *Praeterea*, cum dicitur «Deus est ubique», importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata in aliqua operatione, per quam Deus in rebus esse dicitur. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, cum sit actualis, exigit, actu esse utrumque extremorum. Atqui nihil nunc invenitur extra universum, quod sit effectus divinae operationis ; et nihil tale fuit antequam universus crearetur. Ergo Deus nec alicubi fuit praesens antequam extaret mundus, neque nunc est ubi nihil est ab ipso creatum.

Notari tamen potest, quod, quia spatia imaginaria, quamvis non sint entia realia, sunt tamen utcumque entia in ratione, Deus autem cuilibet enti, eo modo quo est ens, praesens est ut primum et universale principium unde procedit quidquid quomodocumque aliquod esse sibi vindicat ; ideo dici potest quod hoc sensu sit Deus etiam in spatiis imaginariis proprie ut imaginariis, nempe ut in intellectu esse habentibus. Sed hoc non est ponere aliquam praesentiam divinam extra universum. (Cf. S. Th. in 1. dist. 37. q. 2. a. 3 ; in lib. 1. *De caelo*, lect. 21 ; *Quodl.*, 11. a. 1 ; Vasquez in 1. p. disp. 29 et alios).

CAPUT V.

De immutabilitate et aeternitate Dei.

152. **Ordo tractationis.** — Removimus a divina natura, per praecedentes quaestiones, omnem imperfectionem quae ei proveniret ex compositione partium vel admixtione cuiuslibet potentiae ; atque ex eius absoluta simplicitate omnimodam eius perfectionem et infinitatem et immensitatem sponte collegimus. Nunc removendus est a divina natura omnis motus atque successio ; cum motus et successio, sicut prima etiam fronte intelligitur et apparebit ex mox dicendis, compositionem ex potentia et actu argueret in Deo, et proinde imperfectionem et defectum. Agemus ergo primo de Dei immutabilitate, deinde de divina aeternitate quae ab immutabilitate recta profluit tamquam corollarium.

Assertio 26ª.

Deus est omnino immutabilis ; atque haec absoluta immutabilitas est tantum ipsius propria.

153. **Probatur thesis quoad 1ªm partem.** — Omne quod quocumque modo mutatur, aliquo modo est in potentia : aut enim mutatur de aliquo non esse in aliquod esse, aut de non esse sim-

pliciter in esse simpliciter; porro nihil mutatur de quodam non esse in aliquod esse, nisi in quantum de potentia transit ad actum; quod vero mutatur de non esse simpliciter in esse simpliciter, cum non sit purum esse quod nunquam potuit non esse, oportet quod sit esse cum aliqua potentia in quo sit receptum; sicut in superioribus ostensum est. Atqui Deus est ipsum esse subsistens, quod est purus actus excludens omnem potentiam. Ergo Deus est prorsus immutabilis.

Deinde, omne quod movetur quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit. Et sic in omni eo quod movetur attenditur aliqua compositio. At in Deo nulla est compositio; quia est omnino simplex, ut supra ostensum est. Ergo Deus est omnino immutabilis.

Praeterea, omne quod movetur motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus, et est omnino immutabilis. (Cf. S. Th. 1. p. q. 9. a. 1).

Probatur thesis quod 2am partem. — Mutabile potest aliquid dici dupliciter. Uno modo per potentiam quae in ipso est; alio modo per potentiam quae in altero est. Porro

1.° Omnes creaturae sunt mutabiles secundum potentiam quae est in altero, scilicet in Deo. Omnes enim creaturae antequam essent non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum; sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet, quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet, quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur. Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis; ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, scilicet in Deo, omnes res sunt mutabiles; in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

2.° Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia: scilicet activa et passiva. Potentia activa est secundum quam creaturae possunt operari. Potentia passiva est secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem.

Iamvero secundum potentiam activam omnes creaturae sunt mutabiles, in quantum transeunt in actum qui est operatio.

Secundum potentiam vero passivam, etsi non omnes sint mutabiles eodem modo, adhuc tamen omnes aliquo modo mutabiles dicendae sunt. — Et sane mutabiles omnes sunt secundum potentiam passivam qua assequuntur perfectionem in consequendo finem, cum non statim a principio habeant perfectionem finis. Si autem agitur de potentia passiva qua assequuntur perfectionem in essendo, omnes iterum dicendae sunt in potentia et proinde subiectae mutationi saltem quantum ad aliquod esse accidentale, quamvis non omnes quantum ad esse substantiale.

Potentia siquidem ad esse potest esse vel ad esse substantiale vel ad esse accidentale. Secundum igitur potentiam ad esse accidentale omnes creaturae pati possunt privationem aliquorum accidentium : unde est quod mutantur secundum qualitatem, vel quantitatem, vel locum, vel operationes ; licet non omnes quoad haec omnia. Si autem attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse substantiale, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas ; sed in illis solum, in quibus illud quod est possibile seu potentiale in eis potest stare cum non esse. — Quare in corporibus, quae habent materiam primam unius eiusdemque rationis et plurium formarum capacem, est mutabilitas secundum esse subtantiale ; quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis cuiuscumque determinati. Si vero existerent corpora, quorum materia non esset apta ad aliam formam praeter eam quam habet, et ab hac perficeretur tota illius potentialitas, ea non essent mutabilia secundum esse substantiale ; sed manerent tamen mutabilia quoad esse locale. — Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus : quia esse consequitur formam, unde in ipsa forma non est potentia ad non esse ; et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem ; et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum. Alia secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca quae prius non attingebant. Quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, vel secundum esse locale, aut accidentale, vel secundum ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa : et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse. (Cf. S. Th. 1. p. q. 9. a. 2).

154. Ex dictis patet quantum a vero aberrent, in concipiendo ente absolute necessario, evolutionistae atque Hegeliani, iuxta quos in definiendo tali ente notioni τοῦ *esse* esset substituenda notio τοῦ *fieri* indefiniti, sicuti iam Heraclitus docuit inter antiquos.

« Certes, ait Farges, le *devenir* existe dans la nature. Tous le phénomènes, surtout ceux d' embryologie et de biologie générale, le preuvent surabondamment, et c' est la gloire de la philosophie péripatéticienne d' avoir, la première, affirmé cette notion intermédiaire entre l' *être* et le néant, sous le nom de *puissance* ; ..... d' avoir posé comme fondement à toute connaisance scientifique de la nature cette distinction de l' *acte* et de la *puissance*, que l' école cartésienne a si témérairement supprimée, par amour exagéré de la simplification. Mais s' il ne faut pas supprimer la puissance, encore moins, faudrait-il à suite d' Hegel, supprimer l' acte, et faire du *devenir* un être premier, nécessaire, un premier moteur, alors que le *devenir* est par definition même un être mû, changeant, perfectible et subordonné ..... Oser affirmer avec Rénan, que le grand progrès de la critique moderne a été de substituer la catégorie du *devenir* à celle de l' être, c' est ne pas s' entendre on se moquer du public. On ne se fait pas, on ne se crée pas soi même ; et, si le *devenir* devient réel, c' est qu' il est poussé par un autre, et que son activité découle de cette source inépuisable d' être, justement appelée l' *acte pure* ». (FARGES, *L' idée de Dieu*, ed. 5, pag. 328 et seq.).

OBIECTIONES.

155. — *Ob.* 1°. — Quidquid movet se ipsum est aliquo modo mutabile. Sed de Deo dicitur quod movet se. Ergo Deus non est immutabilis.

Resp. — *D. M.* : quidquid movet se ipsum per motum qui significat simpliciter aliquam reductionem de potentia in actum, *C.* ; per motum qui significat simpliciter operationem, etsi identificatam cum subiecto operante, *N.* — *Cdm.* : quatenus operatur intelligendo et volendo, quae identificantur cum essentia divina, *C.* ; quatenus aliquo modo se reducat de potentia in actum, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Deus est vivens. Sed vivens definitur : id quod movet seipsum. Ergo Deus non est immutabilis.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : sive motu proprie dicto et qui importat reductionem de potentia in actum, sive motu qui significat quamcumque operationem etsi identificatam cum subiecto operante, *C.* ; solum motu importante reductionem de potentia in actum, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Dicitur de Deo quod nobis quandoque appropinquat, et a nobis quandoque recedit. Sed appropinquari et elongari motum significant. Ergo Deus non est immobilis seu immutabilis.

Resp. — *D. M.* : metaphorice, in quantum scilicet vel percipimus influentiam bonitatis eius, vel ab ea deficimus, *C.* ; proprie, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Omne quod de non producente effectum fit producens effectum per operationem suam, aliquo modo movetur. Sed Deus, ex. gr., aliquando de non creante fit creans, seu melius quandoque actu creat cum semper hoc non fecerit. Ergo Deus aliquando movetur.

Resp. — *D. M.* : quando operatio differt ab ipsa substantia operantis, *C.*, (nam tunc in ipso acquiritur operatio quae prius non erat) ; quando operatio est ipsa substantia operantis, *N.* (nam tunc solum effectus de novo habetur, non ipsa operatio). — *Cdm.* : est actu creans nova operatione quae sit distincta a divina essentia, et quae non semper fuerit entitative, *N.* ; est actu creans nova existentia termini seu effectus suae operationis, *Subd.* : et per

hoc talis mutatio se tenet mere ex parte *termini*, seu effectus, *C.*; et per hoc talis mutatio importatur in Deo vel in eius operatione, *N.* — *N. C.*

Ob. 5° *instando.* — Si operatio divina esset idem atque essentia divina, esset quoque aeterna. Atqui si operatio est aeterna effectus quoque est aeternus. Ergo si operatio divina idem esset atque essentia divina, omnes effectus Dei essent aeterni, quod est falsum.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: si operatio terminaretur ad effectum secundum necessitatem naturae, *C.*; si secundum arbitrium voluntatis et ordinem sapientiae quae est principium operandi, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Omne quod est per alterum reducitur ad illud quod est per se. Sed plura sunt quae moventur per alios motores. Ergo oportet esse aliquid quod moveatur a seipso. Sed omnis creatura mota movetur ab alio, scilicet a Deo. Ergo Deus est motus a se.

Resp. — *D. M.*: si sermo est de reductione ad primum quod est eiusdem generis, *C.*; si est sermo de reductione ad primum quod est supra genus, *Subd.*: quod sit per se tale per eminentius esse, *C.*; quod sit per se tale formaliter, iterum *Subd.*: si agitur de perfectione simplici, *C.*; si de perfectione mixta, *N.* — *C. m.* — *D. 1um C.*: in genere mobilium, *C.*; simpliciter et extra genus mobilium, *N.* — *D. m. subs.*: a Deo qui est movens extra genus mobilium, *C.*; qui sit quasi primum mobilium, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 7°. — Deus in tempore acquirit novas relationes ad creaturas, puta Creatoris, Domini etc. Atqui nova relatio nequit concipi sine mutatione. Ergo Deus est mutabilis.

Resp. — *D. M.*: relationes rationis, *C.*; reales ex parte Dei, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — Cf. ea quae superius, ad ass. 17, circa hoc tradidimus.

Ob. 8°. — Deus indifferens est in volendo res a se diversas. Atqui indifferentia in volendo mutabilitatem dicit. Ergo Deus non est immutabilis.

Resp. — *D. M.*: indifferens quoad obiecta volitionis secundaria, quae non sunt necessario connexa cum obiecto divinae voluntatis principali, seu cum eius bonitate, *C.*; indifferens quoad obiectum volitionis principale et proinde quoad ipsum actum volendi, quasi hic possit esse indifferenter sic vel aliter determinatus, *N.* — *Cdm.*: indifferentia per ordinem ad obiectum principale et proinde vel ad actum, *C.*; indifferentia per ordinem ad obie- secundaria non necessario connexa cum obiecto principali, *N.* — *N. C.*

Ob. 9° *instando.* — Idem actus voluntatis non potest se habere ad opposita. Atqui voluntas divina se habet ad opposita obiecta. Ergo est mutabilis.

Resp. — *D. M.*: ad opposita obiecta primaria a quibus ipse actus specificatur, et consequenter ad obiecta secundaria sine quibus obiectum principale esse nequit *C.*; ad opposita obiecta secundaria, a quibus actus non specificatur, cum talia obiecta non sint volita ratione sui sed ratione obiecti principalis, cum quo tamen non sunt necessario connexa, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Solutionem harum et similium difficultatum melius intelligentur post tractationem de divina voluntate ac libertate.

Assertio 27ª.

Deus est aeternus.

156. **Praenotiones circa aeternitatem.** — « Sicut in cognitionem simplicium, ait S. Thomas in 1. p. q. 10. a. 1, oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus ».

Tempus siquidem, in ordine nostrarum cognitionum, se habet ad aeternitatem sicuti se habent composita ad simplicia ; quandoquidem obiectum intensive adaequatum seu proportionatum nostri intellectus, in praesenti vitae statu, continetur intra ambitum rerum sensibilium quae, sicut compositae sunt, ita et tempore mensurantur.

Et tamen in ipsa quoque natura et ratione temporis intelligenda nemo ignorat quanta difficultas inveniatur ; quae difficultas provenit ex hoc quod tempus, utpote ens fluens, minimam habet entitatem ; ea vero quae minimam habent entitatem, minimam etiam habent intelligibilitatem. — Nota sunt in hac re verba Augustini. « Quid est tempus ? Quis hoc facile breviterque explicaverit ? Quis hoc ad verbum de illo proferendum, vel cogitatione comprehenderit ? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus ? Et intelligimus utique cum id loquimur ; intelligimus etiam cum, alio loquente, id audimus. Quid est ergo tempus ? Si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare velim, nescio. Fidenter tamen dico, scire me quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus ; et si nihil adveniret, non esset futurum tempus ; et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est, et futurum nondum est ? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, iam non esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit quia in praeteritum transit ; quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit ; ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit ad non esse ? ». (*Confess.*, l. 11. c. 14).

Porro tempus definitur *numerus motus secundum prius et posterius.* « Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu ». (S. Th. l. c.)

Ex qua temporis definitione, apparet quod

1°. Duratio quae est tempus, respondenter ad motum in quo primo tempus apprehenditur, non est tota simul sed habet partes numerabiles successivas ; et consequenter accipi potest semper in ipso tempore aliquid ut initium et aliquid ut finis diversarum partium quae designentur et numerentur in ipsa duratione fluente. Et hoc semper esset possibile, non solum si totus motus habuit initium, sed etiamsi ante quodlibet et post quodlibet designatum prius vel posterius supponerentur dari in infinitum alia priora et alia posteriora.

2°. Non solum autem in tempore semper designabile est principium durationis, sed ipsum tempus necessario etiam habet principium sui efficiens ; nam tempus est duratio participata ab alio, sicut actus cuius est duratio, qui non potest esse nisi in potentia receptus. Unde tempus recte exhibetur ut duratio in qua est accipere initium, finem et successionem, cum dependentia a causa efficiente.

3°. Cum vero tempus non secus ac motus sit formaliter successivum, non solum nequit existere totum simul, sed neque habere in actu aliquam sui partem quae sit tota simul, quia et pars temporis est formaliter successiva nec potest simul habere priora et posteriora. Nihil ergo temporis existit simul nisi *indivisibile*, scilicet *nunc*. Et hoc *nunc* nullam vel minimam morulam durationis habere potest, cum essentialiter sit indivisibile cuiusdam

quod totum est formaliter successivum. Quare est *nunc fluens*, quod fluxu suo facit tempus, sicut punctum per motum facit lineam.

4°. Priora et posteriora, ex quorum numeratione exurgit ratio temporis, vel continuantur inter se, scilicet accipiuntur in motu continuo, et in hoc casu tempus dicitur *continuum*; vel non continuantur inter se, scilicet accipiuntur in motu discreto, et in hoc casu tempus dicitur *discretum*.

5°. Tempore continuo mensurantur primo ipse motus continuus, cuius *esse* totum et formaliter in transmutatione consistit; secundo res corruptibiles, quarum *esse*, etsi non consistat in transmutatione, tamen est subiectum transmutationis, scilicet est transmutabile.

6°. Res incorruptibiles, cum habeant esse nullo modo transmutabile, quoad propriam naturam non mensurantur tempore neque continuo neque discreto, sed aevo. — Est autem aevum duratio tota simul sine ullo fluxu partium seu priorum et posteriorum; unde in ipso neque est accipere intrinsece initium et finem durationis, neque, proprie, ullam differentiam praeteriti et futuri. Quia tamen esse aeviternorum est acquisitum ab alio, ideo aevum habet principium sui efficiens a quo iugiter in esse dependet. — Quare dici potest quod licet aevum non habeat nec habere possit terminos intrinsecos durationis quasi finientes aliquam extensionem durationis, habere tamen potest extrinsecos sui terminos, hoc sensu quod potest esse intra duo *non esse sui*, scilicet inter non esse *post quod* sit, et non esse *ante quod* sit: quod non est aliud dictu, nisi quod aevum ita in se est totum simul, ut tamen possit absolute habere *novitatem* essendi, et *cessationem* essendi.

Insuper circa aevum est ulterius considerandum quod, licet in se ipso nullam habeat successionem et consequenter nec initium nec finem, compatitur tamen successionem sibi adiunctam. Dicimus autem successionem *adiunctam* non quamcunque successionem quae quomodocumque intelligatur dari dum existit aeviternum, sicut ex. gr. existente Michaële successive homines transeunt super terram, sed successionem quae ad ipsum aeviternum comparetur sicut ad principium unde procedat efficienter. Sane cum aeviternum sit substantia creata, et haec non sit sua operatio sed suarum operationum principium mediantibus potentiis operativis, sequitur quod cum ipso esse aeviterni possit coexistere successio in aliquibus operationibus, ad quas substantia aeviterna comparatur ut radicale principium. Harum operationum successio costituit tempus discretum, cuius partes non continuae attenduntur secundum operationes priores et prosteriores. Diximus in aliquibus operationibus: nam illae aeviterni operationes, que immutabiliter et necessario essent in ipso, non constituerent tempus sed participarent aevum [1]). — Sed haec fusius suo loco videantur.

---

[1]) Etsi duratio aeviterni sit tota simul, adhuc tamen per comparationem ad tempus adiunctum potest intelligi non esse futuram, si tempus non sit futurum: quamquam non potest intelligi quod non fuerit si tempus fuit, et quod non sit si tempus est.

Audiantur verba omnino egregia Angelici Doctoris: « In ipso esse Angeli in se considerato non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse, vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur divinae potentiae. Cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse Angeli subsit divinae potentiae, absolute considerando potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum; tamen non potest facere quod non sit dum est, vel quod non fuerit postquam fuit ». (1. p. q. 10. a. 5. ad 3).

« Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu ; ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore... ; et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas : 1° ex hoc quod id quod est in aeternitate est interminabile, idest principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur ; 2° per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens ». (S. Th. l. c.).

Ex his S. Thomae verbis clare elucescit, quam apta sit celebris definitio aeternitatis tradita a Boethio (*De cons. phil.* lib. 3. pros. 2) : « *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* — Et sane, dum dicitur *interminabilis* excluditur ab hac duratione omnis possibilis terminatio, quae sit initium et finis totius durationis. — Dum dicitur *tota simul*, ab ea excluditur interna quoque successio partium secundum priora et posteriora. — Dum dicitur *perfecta possessio* significatur absoluta eius indefectibilitas atque perfectio, quatenus scilicet, licet sit prorsus indivisibilis, non tamen se habet ad modum imperfecti sicuti *nunc* temporis. — Denique dum dicitur *vitae*, significatur quod in Deo esse et vivere sunt omnino idem, etiam si sumatur vita non solum pro substantia vivente, sed pro ipsis quoque operationibus vitalibus. Et sic tollitur ab aeternitate omnis possibilitas successionis quoque adiunctae.

157. Ut melius adhuc ratio aeternitatis innotescat, haec ulterius considerari possunt.

1°. Differentiam inter aeternitatem, aevum et tempus sic dilucide et breviter exponit S. Thomas in quaestione citata a. 5. « Cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensurantur tempore ; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit nec est subiectum transmutationis ; tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu, vel in potentia ; sicut patet..... de angelis, quod scilicet habent esse intransmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius ; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt ; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur ».

2°. Cum omnis duratio creata sit efficienter causata ab eo quod est sua

aeternitas, et omnis effectus dicatur contineri *virtualiter* in causa, ideo dici potest tum aevum tum tempus cum suis differentiis praeteriti et futuri contineri virtualiter in aeternitate ; et hanc cum eminentia continere omnes differentias temporis. Et haec virtualis continentia durationis rerum omnium et omnium differentiarum temporis convenit soli Deo, cum ipse unus sit propria causa omnibus essendi actu simpliciter, et omnis duratio attendatur secundum quod aliquid est in actu.

3°. Quidquid est aliud a Deo, quando est, coexistit aeternitati substantiae divinae, et quidem non parti, sed toti, cum aeternitas non habeat in se partes. Licet autem, dum est, coexistat toti aeternitati, non sequitur quod debeat necessario semper esse vel quod non habuerit novitatem essendi. Et ita dicitur *toti aeternitati* coexistere, sed non *aeternaliter*. — Ipsa vero aeternitas, quae in se est tota simul, coexistit ut tota simul seu aeternaliter cuicumque habenti esse actu vel in aevo vel in quacumque differentia temporis. Cum enim in se sit una et eadem immutabilis et indivisibilis quasi nunc stans, ambit tamen seu concludit totum tempus : nihil enim temporis unquam est, quin ei sit physice praesens ipsa tota immutabilis aeternitas tamquam causa. Quapropter nihil comparatur aeternitati ut ei futurum vel transactum ; sed omnia ei comparantur ut praesentia secundum propriam differentiam temporis quam singula habent inter se, secundum quam alia dicuntur aliis futura vel transacta. — Adverte vero quod ipsa aeternitas, supra omnes differentias temporis collocata, semper attingit *actu simul* ut sibi praesentia omnia quae realiter sortiuntur esse in aliqua differentia temporis sive praeteriti sive futuri. Licet enim res creata tunc solum incipiat coexistere aeternitati quando est, neque coexistat quando nondum est ; tamen aeternitas non incipit attingere rem quando haec incipit esse, sed aeternaliter semper illam actu attingit in propria sua tali vel tali differentia temporis in qua habet realiter esse. Unde aeternitas potest aliquo modo comparari centro circuli, quod est indivisibile, correspondet omnibus et singulis partibus circumferentiae, ab omnibus illis aeque distat, et manet immotum quamvis circulus circum moveatur.

4°. Ratione porro virtualis continentiae temporis in aeternitate, possumus per intellectum nostrum diversimode accipere ipsam divinam aeternitatem comparando illam modo ad hanc, modo ad illam differentiam temporis ; et sic Deo attribuimus verba diversorum temporum. Comparando enim Deum cum praeterita parte temporis dicimus Deum fuisse ; et comparando eum cum futura dicimus Deum futurum esse. — Ipsam vero totam aeternitatem imaginamur ad modum cuiusdam infinitae extensionis in durando, quae ad omnes differentias temporis se protendat tum a parte ante, tum a parte post. Imo imaginamur quoque aeternitatem ac si esset in se successiva, quasi nempe plus durationis in existendo habeat nunc, quam ante mille annos. Verum cavendum est, ne ea quae nobis effingimus propter nostrum imperfectum modum intelligendi et propter necessitatem utendi phantasmatibus rerum corporearum, transferamus in ipsam divinam aeternitatem, iudicando ita esse sicut nos imaginamur. Ipsa enim nostra ratio satis ostendit omnem formalem successionem durationis esse removendam prorsus a Deo ; cum etiam circa eas res creatas quae habeant esse non subiectum mutationi eadem plane dictet, affirmandam esse durationem, quae intrinsecae successionis sit expers omnino.

5°. Ultimo hic notamus aeternitatem pro nostro concipiendi modo se habere ad esse divinum quasi eius *mensuram*. Prout vero concipitur ut talis debet dici mensura non ad modum *numeri* sicut tempus, sed ad modum cuiusdam *unitatis*, sicut dicimus etiam de aevo. Ut enim ait S. Thomas in 1. dist. 19. q. 2. a. 1. « In actu illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem : unde mensura quae respondet ei, non est per modum numeri, sed magis per modum

unitatis. Sicut ergo prius et posterius temporis, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis, ita permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione *unius* quod habet rationem mensurae, complet rationem aevi et aeternitatis ».

Sed haec sufficiant circa notionem aeternitatis ; qua supposita ita a S. Thoma in loco citato a. 2. brevissime

158. **Probatur thesis**. — « Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum ». — Sic autem evolvere argumentum possumus.

Aeternum proprie est id cuius duratio, seu actualitas in essendo, 1° non habet principium efficiens, a quo possit habere novitatem vel cessationem essendi ; 2° est tota simul, absque ulla successione ; 3° nullam quoque successionem sibi adiunctam compatitur ; 4° denique caret omni initio et fine. Atqui talis est Deus in sua duratione. Ergo Deus est aeternus. *Maior* constat ex notione aeternitatis tradita in praenotandis.

Minor autem *probatur* per partes. Etenim primum, nempe divinum *esse* non habere causam suae necessitatis sed esse per se necessarium et independens a qualibet causa, evidenter constat ex dictis in demonstrationibus divinae existentiae. — Secundum, scilicet divinum *esse* carere successione et esse totum simul, probatur ex eo quod successio non invenitur nisi in illis quae sunt aliqualiter motui subiecta ; prius enim et posterius in motu causant successionem. Sed Deus nullo modo est motui subiectus, sed est absolute immutabilis, ut supra ostensum est. Ergo in Deo non est aliqua successio, sed esse eius est totum simul. *Item*, si alicuius esse non est totum simul, oportet ut aliquid ei deperire possit et aliquid advenire : deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Atqui Deo nihil potest deperire aut accrescere, quia est perfectissimus et prorsus immobilis. Ergo esse divinum est totum simul. (Cf. S. Th. *Comp. theol.* c. 8.). — Tertium, scilicet *esse* divinum nullam compati successionem sibi adiunctam, inde evincitur quod in Deo nulla esse potest compositio quasi subiecti et accidentium, quia Deus, utpote ens maxime in actu, nullam retinet potentialitatem ad esse accidentale, neque virtutum activarum neque operationum. Quare nulla successio potest esse ei adiuncta secundum accidentia, sicut nulla accidentia ei inesse possunt. Ergo *esse* divinum nullam compatitur successionem sibi adiunctam. — Quartum demum, idest *esse* divinum carere omni initio et fine durationis seu semper esse, patet ex hoc ipso quod Deus est ens absolute necessarium, atque prima causa incausata.

Obiectiones.

159. — *Ob.* 1°. — Aeternitas mensura quaedam est. Atqui Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non convenit ei esse aeternum.

Resp. — *D. M.* : secundum apprehensionem nostram, *C.* ; secundum se, *N.* ; nihil enim aliud est aeternitas quam ipse Deus. — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 2°. — In aeternitate non est praesens, praeteritum et futurum, cum sit tota simul. Atqui de Deo dicuntur saepe verba praesentis temporis, praeteriti et futuri. Ergo Deus non est aeternus.

Resp. — *D. M.* : quasi ipsa aeternitas varietur per praesens, praeteritum et futurum, *C.* ; quasi non includat virtualiter omnia tempora, *N.* — *Cdm.* : in quantum eius aeternitas omnia tempora includit, *C.* ; quasi ipsa varietur per praesens, praeteritum et futurum, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Si Deus esset aeternus, etiam actio eius esset aeterna. Atqui tunc mundus esset aeternus, quod falsum est. Ergo Deus non est aeternus.

Resp. — *D. M.* : actio eius entitative spectata, *C.* ; terminative, *Subd.* : si effectum produceret per necessitatem naturae, *C.* ; si secundum arbitrium voluntatis et ordinem sapientiae, *N.* — *Cdm.* : si actio Dei esset aeterna etiam terminative spectata, *C.* ; si est aeterna solum entitative, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Aeternitas postulat durationem sine successione. Atqui duratio sine successione concipi nequit. Ergo nulli convenire potest aeternitas eo modo quo hic accipitur et definitur.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : duratio rei successivae, ut motus, *C.* ; rei absolute immobilis. *N.* — *N. C.*

Ob. 5° — Duratio in qua nulla sit successio dici non potest nunc maior nunc minor. Atqui aeternitas nunc dici potest maior quam olim fuerit, nam plus duravit. Ergo aeternitas includit aliquam successionem, et sic accipi non debet sicuti in data definitione accipitur.

Resp. — *D. M.* : dici nequit maior vel minor in seipsa, cum sit tota simul, *C.* ; dici nequit maior vel minor prouti durationi aliarum rerum comparatur, *N.* — *D. m.* : dici potest nunc habere maius tempus quod comparetur ad ipsam, *C.* ; esse in seipsa maior, *N.* — *D. rat. add.* : ad ipsam nunc comparatur maior duratio rerum quam prius, *C.* ; plus duravit in seipsa, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Si aeternitas est, debet esse tota simul, et proinde tota coexistere cuilibet parti temporis. Atqui tunc pars temporis coexisteret toti aeternitati, et sic et ipsa esset aeterna : quod est absurdum. Ergo duratio quae sit aeterna non datur.

Resp. — *D. M.* : absque tamen ulla commensuratione, *C.* ; ut parti temporis commensurata, *N.* — *D. m.* : ita quod pars temporis nullatenus commensuretur aeternitati, *C.* ; ita quod aeternitati commensuretur, *N.* — *N. C.*

Corollaria.

160. I. **Deus est sua aeternitas**. — Sane aeternitas competit actui divino secundum quod est absolute immutabilis utpote purissimus. Porro Deus est per essentiam ipsa sua immutabilitas, et suum esse actu. Ergo per essentiam est sua aeternitas.

II. **Esse aeternum est proprium solius Dei**. — Aeternitas namque, ut constat ex eius notione supra tradita, consequitur absolutam immutabilitatem, secundum quam aliquid nequit habere

principium nec finem sive intrinsecum sive ab extrinseco, et item nequit habere successionem neque internam neque adiunctam. Atqui soli Deo competit talis immutabilitas, ut in superioribus est ostensum. Ergo soli Deo vere et proprie competit aeternitas.

Secundum tamen quod aliqua habent aliquam immutabilitatem, sic dicuntur aeternitatem plus minusve participare. Et hoc modo quaedam dicuntur aeterna, vel 1° propter diuturnam durationem, vel 2° propter hoc quod numquam esse desinunt, vel 3° propter intransmutabilitatem secundum esse, vel ulterius secundum operationem, ut erit etiam in corporibus beatorum post resurrectionem, et in operatione quae est visio beatifica. (Cf. S. Th. 1. p. q. 10. a. 3).

CAPUT VI.

De Dei unitate et diversitate a quolibet alio.

161. **Continuatio rerum.** — Inter ea quae consequuntur ens in quantum huiusmodi, recensetur etiam *unum* et *aliquid*: *unum* significat ens ut indivisum, *aliquid* significat ens ut divisum a quolibet alio.

Postquam igitur in praecentibus capitibus consideravimus Deum secundum quod est ens seu res, consideranda nobis est in hoc capite, contra polytheistas, manichaeos et pantheistas, eius absoluta unitas, atque diversitas a qualibet alia re; dein, in capitibus sequentibus, de Deo agemus in quantum est verus et bonus.

Assertio 28ª.

Deus non solum est unus genere vel specie, sed est omnino unicus.

162. **Declaratur status quaestionis.** — Acturis de perfectissima Dei unitate nobis ut adversarii obveniunt omnes sequaces polytheismi cuiusvis generis et aetatis, necnon dualismi manichaeorum. Contra hos ultimos thesim specialem statuemus immediate post hanc; nunc vero generatim cum polytheistis congrediendum est.

De polytheismo. — Sicuti *theistae* generatim dicuntur illi qui credunt existere Deum, *athei* vero illi qui Deum, prouti suo loco notavimus, negant; ita *monotheistae* nominantur illi qui unum Deum admittunt, *polytheistae* vero illi qui plures esse Deos tenent. Hi autem possunt ulterius dispesci in *ditheistas* seu dualistas et *polytheistas* simpliciter.

Monotheistae alii sunt *naturalistae* sive deistae, ut vocant, alii *supernaturalistae*: primi non admittunt nisi religionem naturalem, exclusa omni supernaturali revelatione; alii confitentur, Deum revelatione supernaturali multa docuisse quae principiis rationis naturalis minime continentur. Inter hos ponuntur Christiani, Iudaei, Mohammedani.

Polytheismus innumeras fere formas assumit pro diversa indole et conditione populorum qui ei addicti sunt. Sufficiat nobis indicare quomodo hae formae distribuantur generali divisione qua utitur P. Hontheim (*Inst. theod.* pag. 378), quaeque, quoad rem, sat vulgata est. — Polytheismus igitur dividitur in *feticismum*, *daemonismum* et *polytheismum* stricte dictum. Feticistae tenent, deos esse incorporatos in quibusdam rebus sensibilibus, puta in lapide, in arbore, in hoc vel illo animali : unde etiam has res directe colunt. Daemonistae deos a rebus materialibus magis separant, eosque ad modum spirituum aliquo modo effingunt, quin tamen clare agnoscant distantiam quae intercedit inter Deum et res materiales et mundanas : imo saepe animas defunctorum, praesertim regum illustrium, tamquam deos adorant. Polytheismus stricte dictus, qualis erat praecipue apud Graecos et Romanos, deorum, saltem principaliorum, maximam supra mundum et homines excellentiam sat clare profitentur. « Ceterum, ut idem Hontheim observat, in omnibus gentilium religionibus feticismus, daemonismus et polytheismus iuncta inveniuntur, et denominatio fit ab eo elemento quod in religione praedominari videtur ».

Thesim dividimus in tres partes, quas singulas hic expresse tamquam suo proprio loco probamus, ut unitas Dei undequaque vindicetur ; quamvis ea quae hic dicimus iam sub alio respectu in antecedentibus ex parte praeoccupata sint.

163. **Praenotanda circa unitatem divinam**. — Distinguere oportet *unum transcendentale*, quod consequitur ens generalissimum, et *unum praedicamentale*, quod spectat reductive ad genus quantitatis ut principium numeri.

I. *Unum transcendentale* significat *ens indivisum* ; et nihil addit supra ens nisi negationem divisionis : non tamen significat solam negationem divisionis, neque ex aequo significat formaliter tum ens tum indivisionem ; sed significat formaliter ipsum ens ut fundamentum negationis divisionis, simul connotando ipsam hanc divisionis negationem. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 9. a. 7. ; in 10. *Metaph.* lect. 4.). — Ens in quantum tale, et ens in quantum fundamentum indivisionis, sunt idem re. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Si est simplex, est indivisum et actu et potentia. Si est compositum, non habet esse quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Ergo sicut aliquid est ens, ita est ens indivisum. Et ideo ens et unum non distinguuntur realiter, sed convertuntur ad invicem, et distinguuntur sola ratione. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. a. 1). Quia tamen prius concipitur ratio entis quam ratio indivisi, ideo unitatem, quae necessario consequitur rationem entis, concipimus ut entis proprietatem.

Unum transcendentale opponitur privative multitudini transcendentali, idest multitudini entium, ut indivisum diviso : de ratione enim multorum est quod sint divisa. Ea vero quae sunt una componunt multitudinem transcendentalem non in quantum sunt *una*, sed in quantum sunt *entia*. Nam ea quae constituunt multitudinem, et in se non sunt multa sed una, non constituunt eam secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum quod habent de entitate : sicut partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quaedam corpora, non per hoc quod sunt non domus. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. a. 2. ad. 2.).

Cum unum importet ens ut fundamentum negationis divisionis, quae connotatur, et omnis negatio sit cognitione posterior eo cuius est negatio, necesse est ut prius a nobis concipiatur *divisio* quam *negatio divisionis*. Non

tamen prius etiam cognoscitur multitudo quam unum, sed e contrario prius cognoscitur unum quam multitudo : nam divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Divisio vero apprehenditur ex negatione entis. — Igitur primo apprehendimus *ens*. Secundo *negationem entis*, idest quod hoc ens non est illud, et sic intelligimus *divisionem*. Tertio apprehendimus *negationem divisionis*, et sic intelligimus *unum*. Quarto tandem apprehendimus *multitudinem*. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. a 2. ad 4.).

Advertatur autem quod et ipsa multitudo dum concipitur ut *ens* ponitur aliquo modo ut *una*. Unde ens dicitur dividi per unum et multa, quasi per unum simpliciter et multa secundum quid. (S. Th. 1. p. q. 11. a. 1. ad 2).

II. *Unum praedicamentale* est principium numeri quod resultat in singulis in quibus dividitur quantitas continua, et pertinet reductive ad unum tantum genus accidentis, scilicet ad quantitatem, non autem convertitur cum ente universali. Si enim dividatur quantitas continua, plura quae resultant per actualem divisionem constituunt multitudinem in ipso genere quantitatis, quae dicitur quantitas discreta seu numerus, et unumquodque possidet non solum eam unitatem, qua est unum sicut et ens, sed talem quae est principium dicti numeri in genere quantitatis : per quam scilicet ea plura, praeter hoc quod sint entia inter se divisa, habent etiam ut connumerentur ut unitates pertinentes ad unam quantitatem divisam.

Unum quantitativum, seu praedicamentale, quod est principium numeri, opponitur multitudini relative, quia habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum : per replicationem enim unitatis habetur multitudo quae est numerus.

Unum transcendentale, non secus ac ens, considerari potest et *simpliciter* et *secundum quid*. Nihil enim prohibet quominus aliquid uno modo sit divisum, et alio modo indivisum, sicut ex. gr. aliquid potest esse divisum numero et indivisum specie : et ideo uno modo erit unum et alio modo plura. Et si sit simpliciter indivisum et solum secundum quid divisum, erit simpliciter unum et multa secundum quid, sicut quod est indivisum essentia et divisum quoad accidentia, vel quod est indivisum actu et divisum potentia. Si vero sit simpliciter divisum et secundum quid indivisum, erit simpliciter multa et unum secundum quid, sicut quae sunt divisa numero et indivisa specie vel causa, quia nempe habent unam communem speciem, vel sunt ab una communi causa. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. a. 1. ad 2).

Porro unitas divina non est unitas quantitativa seu praedicamentalis, quae convenit solum iis quae sunt in genere quantitatis ; sed est unitas transcendens, quae maxime spectat id quod est maxime ens. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. a. 3. ad 2.). Item non est unitas solum secundum quid, quasi nempe Deus sit quid unum solum genere et multa specie, vel unum tantum specie et multa numero ; sed est unitas simpliciter : Deus scilicet ita est unus, ut secundum omnia quae pertinent ad rationem divinae naturae sit unicus. Quod est dicere : unitas divina simul cum absoluta ratione *simplicitatis*, qua Deus in seipso non continet plura, habet etiam necessariam rationem *unicitatis*, qua est unus tantum Deus.

164. **Probatur thesis quoad 1am partem,** quae sic est : Deus non est unus solo genere, seu non se habet ad plura ut natura generica.

Sane natura generica, quamvis quidditative pertineat ad naturam eorum quae ponuntur sub genere, tamen non constituit illam in suo esse naturae perfecto, ad quod consequi possit ultima actualitas in ordine existentiae : nam sic constituitur natura per differentias specificas et individuales. Sed natura divina per seipsam formaliter et perfecte importat esse quod est ultima actualitas in ordine existentiae : est enim ipsum esse subsistens, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse natura quae se habeat ut genus respectu plurium.

Item, omne genus dividitur per aliquas differentias. Sed natura quae est ipsum esse, qualis est divina natura, nullas habere potest divisivas differentias : quia differentiae non debent participare de genere, sed esse generi externae : nulla vero differentia intelligi potest quae non participet aliquo modo de esse, cum non ens nequeat esse differentia alicuius. Ergo natura divina non potest comparari ad alia sicut genus. (Cf. S. Th. *Comp. theol.* cap. 13.).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est : Deus non est unus sola specie. — Individua enim diversa quae conveniunt in una essentia speciei oportet ut ab invicem distinguantur per aliqua quae sint praeter essentiam speciei : sicut homines qui conveniunt in humanitate distinguuntur ab invicem per id quod est praeter rationem humanitatis. Essentia autem quae individuatur per aliquid quod est praeter rationem speciei, non ipsa est iam suppositum suae naturae. — Sed natura divina, seu deitas, ipsa est Deus, cum nulla sit realis differentia inter naturam divinam et suppositum divinum, ut supra ostensum est (ass. 14). Ergo divina natura non potest esse species respectu plurium individuorum.

Praeterea, ut ait S. Thomas, « plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tamen conveniunt in una essentia. Ubicumque igitur sunt plura individua sub specie una, oportet quod aliud sit esse et aliud essentia speciei. In Deo autem idem est esse et essentia ..... Impossibile est igitur quod Deus sit quaedam species de pluribus praedicata ». (*Comp. theol.* cap. 14).

Probatur thesis quoad 3am partem, quae sic est : Deus est omnino unicus. — Multiplici ex capite polytheismi error configitur; ac

I. *Ex divina simplicitate.* Nam id per quod aliquid singulare est *hoc aliquid* diversum a quolibet alio, nullo modo potest esse multis communicabile : et ita ex. gr. id per quod Socrates est Socrates non potest convenire nisi uni Socrati. Si ergo id per quod

aliquid est hoc singulare esset ipsa eius ratio essentialis, non posset talis essentia inveniri in alio praeter illud ipsum unum singulare: sicuti si Socrates esset hic homo singularis praecise per hoc quod est homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Iamvero id per quod Deus est una res singularis non est aliud ab ipsa divina essentia, sicut supra ostensum est. Ergo Deus non potest esse nisi unus tantum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. a. 3. arg. 1.; *Comp. theol.* cap. 15. arg. 2.)

II. *Ex infinitate divinae perfectionis.* Id enim quod est absolute infinitum in perfectione nequit esse multiplex, sed est unum tantum. Nam si infinita essent plura, oporteret ea differre ad invicem; et sic non essent infinita, cum in unoquoque esset aliquid quod non conveniret alteri ullo modo. Neque enim alterum esset in altero secundum individualem rationem suae entitatis, hoc ipso quod esset ab eo distinctum; non eminenter, quia unum non esset altero perfectius; non virtualiter, quia unum non posset esse causa alterius, hoc ipso quod non contineret ipsum cum excessu perfectionis ut requiritur in causa essendi adaequata; non aequivalenter, propter eamdem rationem. Perfectio igitur aliqua esset in quolibet, quae non esset in altero, et sic nullum esset absolute infinitum in perfectione. — Atqui Deus est ens absolute infinitum in perfectione: cum enim sit ipsum esse subsistens, comprehendit in se totam perfectionem essendi. Ergo Deus non potest esse multiplex sed est unus tantum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. art. 3. arg. 2.; *Contra gent.* l. 1. cap. 42 arg. 2) [1]).

III. *Ex ratione purissimi actus* subsistentis. Nam actus non potest multiplicari nisi per ordinem ad potentiam subiectivam in qua sit receptibilis, ut ostensum est in metaphysica. Sed Deus, cum sit ipsum esse subsistens, est essentialiter purissimus actus qui in nulla subiectiva potentia est receptibilis. Ergo Deus est essentialiter immultiplicabilis, seu necessario unicus. Hinc S. Thomas in *Contra gent.* l. 1. cap. 42. arg. 13. ait: « Esse abstractum (a subiecto, a materia, a potentia) est unum tantum .... Sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse ... Impossibile est igitur esse nisi unum Deum ».

---

[1]) Hoc praesertim argumento usi sunt apologetae contra ethnicos atque haereticos ad probandam unitatem Dei. Audiatur ex gr. Tertullianus adversus Marcionem (l. 1. c. 3). « Deum ut scias unum esse debere, quaere quid sit Deus et non aliter invenies. Quantum humana conditio definire de Deo potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse Magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine ... Cum de isto conveniat apud omnes ... quae erit iam conditio summi Magni? nempe ut nihil Illi adaequetur, idest ut non sit aliud summum Magnum; quia si fuerit, adaequabitur; et si adaequabitur, iam non erit summum Magnum ... Ergo unum sit necesse est, quod fuerit summum Magnum ».

IV. *Ex ratione causae universalissimae.* Nam, ut vidimus supra (n. 33), cum oporteat universaliores effectus reducere in universaliores causas, dari debet una universalissima causa, in quam reducatur universalissimus effectus. Effectus autem universalissimus est esse. Ergo omnia quae habent esse ab alio reduci debent in unicam quamdam universalem causam essendi. Sed haec est quam intelligimus nomine Dei, cuius necessariam existentiam colligimus ratiocinio ex creaturis. Deus ergo, nempe illud ens supremum a quo cetera pendeant, necessario unicus esse debet. « In unoquoque genere, ait S. Thomas, *Contra gent.* l. 1. cap. 42. arg. 16., videmus multitudinem ab unitate procedere ; et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod sit rerum omnium principium, quod est Deus ». — Huic affine est argumentum quod ducitur

V. *Ex unitate mundi.* Omnia enim quae sunt inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Atqui haec omnia inter se diversa non convenirent in unum ordinem, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Ergo unus est supremus ordinator, scilicet Deus.

Minor ex eo probatur, quod plura in unum ordinem convenire nequeunt aut ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur, aut ex diversis ordinantibus, quia non possent hi unum ordinem intendere ex seipsis secundum quod sunt diversi. — Sic ergo vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet eum reducere ad aliquod primum unum quod omnia alia ordinat ad finem quem intendit: nam per se causa unius non potest esse nisi unum ; et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Atqui primum principium ordinans non potest esse ordinis causa solum per accidens : illud enim quod est primum est hoc ipso perfectissimum et per se, non per accidens. Ergo oportet ut primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. (Cf. S. TH. 1. p. q. 11. a. 3. arg. 3. ; *Contra gent.* l. 1. cap. 42. arg. 6. ; *De pot.* q. 3. a. 6. rat. ult. ; SUAREZ *Disp. met.* 29 sect. 2) [1]).

---

[1]) Huc faciunt verba Aristotelis, *Metaph*, l. 12, c. 10 in fine : Τὰ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσται κακῶς. Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος. Quae verba referens sic S. Thomas concludit sua commentaria in lib. *Metaph.* : « Pluralitas principatuum non est bonum : sicut non esset bonum quod essent diversae familiae in una domo, quae invicem non communicarent. Unde relinquitur quod totum universum est sicut unus principatus et unum re-

Obiectiones.

165. — *Ob.* 1°. — Unum quod convertitur cum ente importat privationem. Atqui privatio non potest praedicari de Deo. Ergo in Deo non est unitas.

Resp. — *D. M.* : unum importat privationem secundum modum intelligendi, *Tr.* ; secundum rem, *N.* — Nam unum dicit ens indivisum : negatio autem divisionis non est carentia alicuius perfectionis, sed potius imperfectionis ; et sic nil prohibet quominus de Deo praedicetur. « Licet enim in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostrae non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari ; sicut quod est incorporeus vel infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus ». S. Th. 1. p. q. 11. a. 3. a. 2. — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Forma simplex est multiplicabilis. Sed Deus est forma simplex. Ergo potest multiplicari.

Resp. — *D. M.* : forma simplex quae sit ipsum esse subsistens, *N.* ; quae non sit ipsum esse subsistens, *Subd* : est talis in qua accipi possit aliqua ratio generica, quae pluribus univoce conveniat, *C.* ; est multiplicabilis numerice in eadem specie, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — Ut superius vidimus (Cf. ass. 14 et notam in pagina 114), essentiae materiales et compositae, cum suam completam individuationem non consequantur nisi per aliquid superadditum principiis speciei, sunt hoc ipso multiplicabiles numerice in eadem specie ; formae vero simplices seu subsistentes, quae per seipsas sunt individuae, nequeunt numerice multiplicari : attamen, quia se habent ut potentia ad esse, possunt convenire in genere. At forma quae est ipsum esse, seu actus purissimus, est omni sensu immultiplicabilis atque una.

Ob. 3°. *instando* — Ex eo quod Deus est actus purissimus et ipsum esse subsistens non impeditur quominus in eo accipiantur tres personae. Ergo a pari impediri nequit quominus natura divina multiplicetur.

Resp. — *C. A.* — *N. C.* et paritatem. Disparitas in eo est quod personarum distinctio in Deo non est secundum aliquid absolutum sed mere secundum oppositionem relativam ; dum e contra si ipsa natura divina multiplicaretur, deberet distinctio attendi secundum aliquid absolutum, et sic ipsum esse subsistens inveniri in diversis diversimode determinatum seu coarctatum in perfectione, quod est absurdum.

Ob. 4°. — Id quod pluribus realiter distinctis inest, non est realiter unum. Atqui natura divina tribus personis inest realiter distinctis. Ergo natura divina non est una, sed plures sunt dii.

Resp. — *D. M.* : si inest ut natura universalis multiplicata, *C.* ; si inest per identitatem realem, quin in eis multiplicetur *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — Vide circa has difficultates, quae petuntur ex mysterio Trinitatis, ea quae cum S. Thoma inferius in apposito scholio dicemus.

Ob. 5°. — Ens infinite beatum non potest esse solitarium. Atqui Deus, si est unus, est solitarius. Ergo plures sunt dii.

Resp. — *D. M.* : scil. non potest esse sine obiecto beatitudinis, *C.* ; hoc obiectum debet esse ab eo distinctum, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

---

gnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et hoc est quod concludit (Philosophus) quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen ».

Assertio 29 ª.

Nullum admitti potest principium summe malum, quod sit causa omnis mali: quare dualismus manichaeorum omnino absurdus dicendus est.

166. **Declaratur status quaestionis.** — Duplicem deitatem quodammodo statuebant manichaei ponentes duo summa principia, alterum bonorum, malorum alterum. Aiebant enim, mala quae sunt in mundo non posse procedere ex eodem principio a quo procedunt bona, cum hoc oporteat esse bonum: ergo praeter unum principium incausatum quod sit per essentiam bonum et causa bonorum, poni debere aliud principium incausatum, quod sit per essentiam malum et causa malorum.

Manichaeorum secta auctorem habuit *Manetem* Persam, qui, seculo 3°., christianam religionem amplexus sed non animo sincero, ut videtur, conatus est in christianam philosophiam et theologiam introducere conceptum dualismi vigentem apud Persas. Eius sequaces, in magistri doctrina evolvenda, influxum gnosticorum procul dubio subierunt; atque ex iis derivati sunt, sec. 12 et 13, haeretici qui Cathari et Albigenses dicti sunt.

Ut absurditas huius sententiae plenius fiat manifesta, nonnulla praemittenda sunt circa malum.

167. **Praenotanda de malo.** — I. Malum est *privatio boni*, idest *carentia boni in subiecto cui debetur.*

Sane bonum est omne id quod est appetibile: cum vero omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae habeat rationem bonitatis: unde malum nequit significare quoddam esse aut quamdam formam seu naturam, sed significat in primis quamdam absentiam boni. (Cf. S. Th. 1. p. q. 48. a. 1.). — Non tamen quaelibet absentia boni dicitur malum. Nam absentia boni accipi potest vel *negative*, vel *privative*. Si accipitur mere negative, non habet rationem mali; secus, et ea quae nullo modo sunt mala essent, et quaelibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei: quae certe dici non possunt. Si vero absentia boni privative accipitur, tunc proprie dicitur malum: sicut caecitas, quae est privatio visus, est quoddam malum. Unde S. Augustinus, « nihil aliud, inquit, est malum, quam privatio boni ». (*Soliloq.* 5). — Privatio autem est carentia formae in subiecto nato illam habere, scilicet in subiecto cui debetur. Quare malum dici debet carentia boni, seu perfectionis aut formae, in subiecto cui debetur: vel, quod idem est, defectus boni quod natum est et debet haberi. (S. Th. loc. cit. a. 3, et. a. 5 ad 1.).

II. Malum semper est in aliquo bono tamquam in subiecto. — Nam privatio, cum sit carentia formae in subiecto cui debetur,

semper requirit subiectum cuius dicatur esse privatio. Porro subiectum privationis est unum et idem quod subiectum formae oppositae : hoc autem est ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima quae est subiectum formae substantialis et privationis oppositae, sive sit ens in potentia solum secundum quid et in actu simpliciter, sicut homo qui est subiectum scientiae et privationis eius. Atqui ens in potentia, quod est subiectum formae, semper est quoddam bonum : eo modo enim quo aliquid est ens, est etiam bonum, et ideo id quod est ens in potentia est etiam bonum in potentia, nempe secundum ordinem quem habet ad bonum. Ergo subiectum privationis semper est aliquod bonum ; et ita etiam malum semper est in aliquo bono sicut in subiecto.

Nec obstat quod dici consuevit, unum contrariorum (cuiusmodi sunt bonum et malum) non posse esse in altero sicut in subiecto. Nam non dicimus, malum esse sicut in subiecto in eo bono cui privative opponitur, sed in alio quodam bono : sicut non dicimus caecitatem esse in visu sicut in subiecto, sed in animali.

Et item non est dicendum quod, quia unum contrariorum totaliter corrumpitur per aliud, malum non possit esse in aliquo bono sicut in subiecto. — Nam triplex hic distingui debet bonum, scilicet 1° bonum quod est oppositum malo, 2° bonum quod est subiectum mali, 3° bonum quod est habilitas subiecti ad bonum oppositum malo. Porro bonum quod totaliter tollitur per malum est bonum oppositum ipsi malo, sicut visus totaliter tollitur per caecitatem. Sed bonum quod est subiectum mali nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur : et sic ex. gr. per privationem iustitiae nihil diminuitur de substantia hominis. Unde etiam bonum quod est habilitas subiecti ad formam oppositam malo nunquam totaliter tollitur per malum, quia semper manet saltem in sua radice quae est ipsa substantia subiecti, licet diminui possit per dispositiones contrarias : sicut obedientialis habilitas animae ad gratiam nunquam tollitur totaliter ab anima per peccata, quia consequitur naturam ipsius animae. (Cf. S. Th. loc. cit. a. 3. corp. et ad 3 ; et a. 4.).

Igitur malum, quod est privatio boni, semper est in aliquo bono ut in subiecto. Quatenus enim aliquod subiectum caret ulteriori bono quod deberet habere, dicitur esse in eo malum. Unde concrete loquendo dici potest malum esse *bonum defectivum* a debita sibi ratione : per quae verba significatur *de formali* ipsa privatio debitae bonitatis, et importatur connotative *de materiali* subiectum bonum in quo attenditur illa privatio.

III. Duplex distingui debet malum, sicut duplex distinguitur actus cuius est privatio.

Actus enim alius dicitur *primus*, et est forma et integritas rei ; alius dicitur *secundus*, et est operatio. Et ideo malum aliud est privatio formae aut alicuius quod requiritur ad integritatem rei, sicut caecitas et carere membro ; aliud vero malum est privatio debitae operationis, vel quia omnino operatio non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet.

Malum sic dupliciter distinctum specialiter consideratur in creaturis intellectualibus habentibus voluntatem. Cum enim malum sit privatio boni,

specialiter attendi debet per respectum ad eam potentiam, cuius obiectum simpliciter est bonum. Haec autem est voluntas seu rationalis appetitus: non enim est appetitus qui feratur in bonum qua tale, nisi ille qui consequitur cognitionem boni secundum suam formalem rationem boni, quae cognitio non invenitur nisi in entibus intellectivis. — Per respectum igitur ad voluntatem, malum quod est privatio formae et integritatis rei habet rationem *poenae*, in quantum est contrarium naturali inclinationi voluntatis. Malum autem quod consistit in privatione debitae operationis, vel quia voluntarie omittitur operatio, vel quia operatio fit sine debito ordine, habet rationem *culpae*. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta operatione cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel *poena* est vel *culpa*. (Cf. S. Th. I. cit. a. 5). Ubi advertatur, malum quod est privatio formae et integritatis, in voluntariis esse *poenam* etiam quando non dirigitur ad *punitionem* culpae: semper enim est contrarium *naturali* inclinationi voluntatis.

IV. Dicendum nunc an et quomodo malum habeat causam. Causae vero quatuor considerantur, finalis, agens, materialis et formalis. — Porro

Non potest malum habere causam formalem, ut patet, quia potius ipsum est privatio formae, sicuti supra iam dictum est. — Neque habere potest causam finalem: quia est privatio ordinis ad debitum finem; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam *id quod ordinatur ad finem*, scilicet utile: unde malum, in quantum huiusmodi, sicut non potest esse finis, ita non potest esse aliquid ordinatum ad finem, et ideo non habet causam finalem.

Debet autem malum habere causam materialem: non enim est ens cui competat per se esse, cum sit privatio, et haec semper esse debeat in aliquo subiecto, quod est quoddam bonum. — Oportet etiam ut malum habeat aliquo modo causam agentem. Nam malum nequit esse ens a se: a se enim non potest esse nisi id quod est ipsum esse: hoc autem est bonum et non privatio. Item, cum malum sit privatio, non naturaliter inest suo subiecto: si enim aliquis defectus inest alicui rei naturaliter, non est defectus perfectionis ei debitae secundum naturam, sed est simplex carentia perfectionis ulterioris, quae non habet rationem mali, sicut non est malum lapidi carere visu. Iamvero omne quod non naturaliter inest alicui oportet ut habeat aliquam causam. Ergo omne malum debet aliquam causam habere. (Cf. S. Th. *De malo* q. 1. a. 3.).

V. Porro malum non potest habere causam *per se*. Nam illud quod per se causam habet est intentum a sua causa quasi aliquid ad quod terminatur eius appetitus (sive hic sit appetitus naturalis ut in inanimatis, sive sit elicitus ut in animalibus): quod enim provenit praeter intentionem agentis non est effectus per se, sed per accidens. Atqui malum, in quantum huiusmodi, non potest esse intentum nec aliquo modo volitum vel deside-

ratum, quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi : et ideo nullus facit malum nisi intendens aliquod bonum cui illud est coniunctum. Ergo malum non habet causam per se. (Cf. S. Th. l. c.).

Cum igitur malum et habeat aliquo modo causam, et non habeat causam *per se*, habebit causam *per accidens*. — Dicitur autem causa per accidens 1° id quod est accidens ei quod est per se causa ; sicut musicum dicitur per accidens causa aedificationis, quia musicum accidit aedificatori, qui per se est causa aedificationis ; 2° causa quae producit per se aliquem effectum cui accidit aliquid aliud ; sicuti ignis qui causat formam ignis in ligno cui accidit privatio formae ligni, dicitur causa per accidens talis privationis. (Cf. S. Th.. l. c.).

Sic ergo malum duplici modo habere potest causam per accidens. Nam 1° quandoque eius causa per accidens est aliquis defectus boni qui accidit causae alicuius boni : quando nempe aliquod bonum defectivum, secundum quod est bonum causat aliquod bonum, sed in quantum habet adiunctum defectum producit tale bonum cui accidit aliqua privatio boni, seu malum. Et quia etiam illud malum quod accidit causae oportet ut aliquo modo causam habeat, ideo 2° quandoque causa per accidens mali est aliquod bonum quod producit effectum bonum cui accidit privatio alterius boni : quando nempe aliquod bonum non defectivum causat bonum cui coniungitur aliquod malum.

Et ut haec manifeste appareant, sciendum est quod aliter causatur malum in *actione*, et aliter in *effectu*.

In *actione* enim causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter defectum virtutis motivae, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti ut in claudis.

In *effectu* vero causatur malum, quandoque ex virtute agentis (non tamen in proprio effectu agentis), quandoque autem ex defectu ipsius vel materiae. — Ex virtute quidem vel perfectione agentis causatur malum quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio ; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae ligni. Nam quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, et consequenter tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio ligni est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens ; quia ignis non intendit privare formam ligni, sed inducere formam propriam, sed hoc faciendo, causat illam privationem per accidens. — Ex defectu autem ipsius agentis vel ex indispositione materiae causatur malum in effectu (et quidem etiam proprio ipsius agentis), quandoque quia, etsi agens sit perfectum in virtute, materia tamen non bene recipit actionem agentis ; quandoque vero propter defectum actionis, qui in defectum alicuius principii actionis redundat, ut dictum est. Sed et hoc ipsum esse deficiens, est accidens bono cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam, nisi per accidens. (Cf. S. Th. I. p. q. 49. a. 1.).

Sic ergo patet quomodo malum habeat causam agentem.

VI. Praestat autem hic considerare differentiam quae est inter

modum quo malum causatur per accidens a causis necessariis, et modum quo habetur ex voluntate.

Et quidem voluntas est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum ; scilicet et in quantum vult bonum cui accidit malum, et in quantum habet ut accidens adiunctum defectum prout ipsa est principium actionis.

Igitur primo modo voluntas est causa mali, in quantum fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet coniunctum quod est simpliciter malum. Ubi advertendum, quod licet voluntas per se non intendat malum qua malum, tamen dum vult tale bonum cui cognoscitur esse semper coniunctum malum, id quod causatur per accidens est revera voluntarium. Praeclare S. Thomas : « Aliquando, ait, accidens alicuius effectus coniungitur ei ut in paucioribus et raro ; et tunc agens dum intendit effectum per se, non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper vel ut in pluribus, et tunc accidens *non separatur* ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit adiungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato (adhibita scilicet debita diligentia) ; sicut si aliquis incidens lignum in sylva per quam raro transit homo, proiiciens lignum, interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adiungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat ». Addito autem quod alicui bono semper coniungitur malum, nempe privatio ordinis iustitiae, dicit voluntatem, si illud velit, non excusari a peccato ; « quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper coniungitur malum (et cognoscitur coniungi), etsi non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum, quam carere tali bono ». (*De malo* q. 1. a. 3. ad 15).

Secundo modo voluntas causat malum in quantum ipsa ut principium actionis habet coniunctum aliquem defectum. Imo semper ac malum causat priori modo praedicto, habet ipsa, ut est principium actionis, coniunctum defectum, ita quod mala operatio, seu mala electio boni cui est coniunctum malum, procedat a voluntate ut principio deficiente.

Pro quo sciendum est, quod in omnibus quorum unum debet esse regula et mensura alterius, esse regulatum et mensuratum a regula et mensura, est bonum ipsi quod regulari et mensurari debet ; non esse vero regulatum et mensuratum, est malum. Quando ergo aliquod principium actionis non est per se ipsum sibi norma rectitudinis suae actionis, erit principium non defectivum si erit regulatum et mensuratum ab eo quod est norma rectitudinis : et sic ab eo procedet operatio bona : secus erit principium actionis defectivum, a quo proinde operatio mala sequetur. Sic ex. gr. si manus artificis non sit per se ipsam regula rectae incisionis, sed debeat regulari ab alio, si erit regulata, faciet rectam incisionem ; si vero non facit rectam incisionem, hoc est in quantum deficit a conformitate suae re-

gulae. Et quidem defectus ille conformitatis cum regula in eo quod est principium actionis, non semper est vera privatio, idest defectus perfectionis quam debeat habere : nam non est necesse ut principium actionis semper sit actu conforme suae regulae, imo quandoque hoc est impossibile. Sed tunc ille defectus conformitatis ad regulam accipit rationem privationis perfectionis debitae, quando cum tali defectu illud actionis principium procedat in actum. Sic artifex non tenetur semper esse actualiter conformis regulae artis, sed defectus talis conformitatis fit privatio debitae perfectionis et malum, si cum tali defectu artifex procedit ad agendum.

Sic ergo voluntas, quae ipsa sit norma iustitiae, nunquam poterit esse principium deficiens a qua procedat operatio mala. Et huiusmodi est sola voluntas divina. — Voluntas autem creata non est per seipsam norma iustitiae, sed debet regulari et mensurari secundum regulam legis divinae quae manifestatur a ratione. Tunc ergo voluntas creata erit actionis principium non defectivum, quando habebit regulationem et conformitatem cum regula legis divinae ; et tunc erit actionis principium defectivum, quando habebit defectum dictae conformitatis cum regula legis divinae. (Cf. S Th. *De malo* q. 1. a. 3.).

Ex dictis igitur patet quomodo malum habeat causam, non quidem per se, sed per accidens.

VII. Nunc videndum an Deus, qui est primum et universalissimum agens, sit praedicto modo causa mali.

Dicendum est ergo 1° quod malum quod ex defectu agentis causatur nullo modo reducitur in Deum sicut in causam, ut est evidens, cum Deus sit perfectissimum agens. — Ex quo patet, Deum nullimode esse causam illius mali, quod est culpa : hoc enim malum non aliter causaretur a Deo, nisi quatenus esset principium operationis defectivum.

Quod quidem evidentissime patet si malum culpae consideretur in ipsa actione divina : malum quippe culpae semper consistit in defectu actionis alicuius voluntarii agentis qui sine debita conformitate cum regula procedit ad operandum ; ut modo declaratum est. — Sed etiam si malum culpae consideretur in causis secundis, quatenus subduntur divinae causalitati, idem manifeste apparet. Et sane nequit Deus esse causa per accidens talis mali ex propria virtute, quatenus intendens aliquod bonum cui coniungitur privatio ordinis creaturae ad bonum divinum (in qua privatione consistit malum culpae) causet per accidens hoc malum. Ut enim Angelicus Doctor docet in 1. p. q. 19. a. 9, « nunquam appeteretur malum nec etiam per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem . . . Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult ». Si nihilominus igitur Deus diceretur huius mali causa per accidens, hoc non posset provenire nisi ex defectu actionis ipsius.

Cum itaque malum culpae non procedat, tamquam a causa per accidens, neque ex defectu ipsius agentis divini neque ex eius virtute, sequitur quod refundi debet tamquam in causam mere in agentia voluntaria secunda, in quorum potestate est agere et non agere, quatenus nempe propter voluntariam indispositionem non se conformant divinae regulae in propriis actionibus. Cur autem Deus hoc non impediat, cum tamen impedire posset, sed permittat, iam supra (n. 58) innuimus, et apparebit melius ex dicendis in decursu tractationis. (Cf. S. Th. l. c.).

Sequitur etiam, ut habet S. Th. 1. p. q. 49. a. 2. ad 2., quod « effectus causae secundae *deficientis* reducitur in causam primam non deficientem quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu : sicut quidquid est motus in claudicatione causatur a virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala reducitur in Deum sicut in causam ; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente ».

Dicendum est autem 2° quod malum, quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam per accidens. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Agens enim, in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio aliqua et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum, non quidem per se sed per accidens, ut dictum est. Manifestum est autem quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi : et hic ordo universi requirit, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant ; et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, quas tamen non per se intendit. — Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est poena, quam non intendit *per se*, sed *per accidens* causat, causando bonum quod est ordo iustitiae pertinens ad ordinem universi.

Non aliter itaque Deus est causa mali, nisi in quantum in ordine causae efficientis causat per accidens defectum formae aut integritatis quarumdam rerum, qui defectus in intellectualibus creaturis, prout contrariatur naturali voluntati, habet rationem poenae. (Cf. S. Th. 1. p. q. 49. a. 2.).

Atque haec de notione mali, et de ratione qua ipsum oporteat reduci aliquo modo in causam. Quibus praemissis, facile poterit manichaeorum commentum refelli. Sic igitur

168. **Probatur thesis**. — 1°. Ens quod per seipsum sit necessarium, ideoque sit incausatum et independens ab alio, oportet ut per essentiam sit *ipsum* per se esse. Nam, ut ait S. Th. *Contra gent.* l. 1. c. 22., « cum unumquodque sit per suum esse, quod non est suum esse non est per se necesse esse ». Atqui ens quod per essentiam est ipsum esse est bonum et non malum, imo est ipsa bonitas : cum enim ens et bonum, ideoque esse et bonitas, convertantur, necesse est ut ipsum esse subsistens sit ipsa bonitas subsistens. Ergo nullum dari potest ens incausatum

et independens ab alio, quod non sit summe bonum, sed contra sit malum.

2°. *Praeterea*, nihil potest esse per suam essentiam malum. Malum enim nihil est aliud quam privatio eius quod aliquid aptum est et debet habere : hoc enim omnes intelligimus nomine mali, dum dicimus aliquod esse malum in rebus. Sed privatio non est aliqua essentia : haec enim importat aliquam formam in ordine entis vel subsistentis vel in subiecto, privatio vero est negatio quaedam in determinato subiecto. Ergo nihil potest esse per essentiam malum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 48. a. 3. arg. 1. ; *Contra gent.* l. 3. c. 15. n. 2. ; c. 7. n. 1. et 6.).

3°. Summum malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est id quod est omnino separatum a malo. Sed non potest esse aliquod malum quod sit omnino separatum a bono : nam malum, cum sit privatio, debet esse in aliquo subiecto, et hoc est ens bonum. Ergo nihil potest esse summe malum. Hinc Aristoteles (*Ethic.* l. 4. c. 5.) ait quod « si malum integrum sit, seipsum destruet », quia destructo omni bono quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 48. a. 3. arg. 2. ; *Contra gent.* l. 3. c. 15. n. 1.).

4°. Malum non potest esse causa *per se*, sed solum *per accidens* ; quatenus ex defectu causae sequitur defectus in effectu, defectus autem in causa est aliquod malum quod accidit causae : hoc constat ex praenotandis. Atqui causa per accidens posterior est ea, quae est causa per se. Ergo malum non potest habere rationem primi principii, seu primae causae in aliquo genere. (Cf. S. Th. 1. p. q. 49. a. 3. arg. 3. ; *Contra gent.* l. 3. c. 42. arg. 7. ; *De pot.* q. 3. a. 6.).

Advertit autem S. Thomas (1. p. loco cit.), eos qui posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, in hunc errorem incidisse, quia non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam. At vero iudicium de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere particulares causas contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias inveniri u-

nam causam communem. Et ita supra omnia, quae quocumque modo sunt, poni debet unum primum principium essendi, quod sit causa universalissima omnium.

Obiectiones.

169. *Ob.* 1°. — Contrariorum effectuum contrariae sunt causae. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud (*Eccl.* 23, 15): *Contra malum bonum est, et contra vitam mors: et sic contra virum iustum peccator.* Ergo sunt contraria principia, unum boni et aliud mali.

Resp. — *D. M.*: causae particulares *Tr.*; quasi contrarii effectus non conveniant saltem in causa prima et communi, *N.* « Contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem ». S. Th. 1. p. q. 49. a. 3. ad 1. — Adverte ulterius id quod docet S. Bonaventura: «Contrariorum contrariae sunt causae; dicendum quod ista propositio veritatem habet secundum quod intelligitur de contrariis quorum utrumque sit aliqua natura, et in causis agentibus naturaliter, et quae sunt ad unum effectum determinate; aliter manifestum est, esse falsum... Ideo non habet locum in malis; quia malum non dicit naturam aliquam, secundum quod malum; et quia est a voluntate secundum quod libera, quae non est determinata ad alterum contrariorum ». (*2. Sent.* dist. 34, a. 1. q. 1. ad arg.).

Ob. 2°. Si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum inveniri debet. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni. Ergo est et summum malum ei oppositum, quod est causa omnis mali.

Resp. — *C. M.*: neque enim aliquid posset dici unum ex contrariis, si alterum non datur. — *C. m.* — *N. C. et suppositum*, quod nempe summum bonum habeat contrarium. « Privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia... Unde cum malum sit privatio boni, illi bono opponitur, cui adiungitur potentia; non autem summo bono, quod est actus purus. » (S. Th. 1. p. q. 49. a. 3. ad 2.).

Ob. 3°. — Unum contrariorum, si est infinitum, penitus destruit suum contrarium. Atqui non destruitur omne malum. Ergo non datur unicum principium summe bonum, sed admittenda sunt duo principia, unum bonorum, alterum malorum.

Resp. — *D. M.*: si accipitur contrarietas formalis in eodem subiecto, vel inter agens naturale et suum effectum necessarium, *C.*; si contrarietas accipitur inter agens liberum et effectum suum non necessarium, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — (Vide explicationem huius responsionis pag. 57, in resp. ad 1. difficultatem).

Ob. 4°. — Si esset solummodo unum principium, nempe bonum, et non impediret malum in rebus, hoc contingeret vel quia non posset, vel quia nollet. Atqui neutrum admitti potest, quia ex primo argueretur impotentiae, ex secundo argueretur invidiae vel ignorantiae. Ergo ad explicandam malorum existentiam admittenda sunt duo rerum principia. — Ita *Petrus Bayle.*

Resp. — *C. M.*: et dico principium summe bonum non impedire malum in rebus, quia non vult. — *N. m.* — *Ad rat. add.* dico. « Secundum Augustinum (in *Ench.* cap. 1.), ait S. Thomas, Deus est adeo bonus quod nunquam aliquod malum esse permitteret, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiae suae et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diversi gradus bonitatis in rebus; quorum multi deficerent, si nullum ma-

lum esse permitteret ; non enim esset bonum patientiae, nisi accidente malo persecutionis ; nec esset bonum conservationis vitae in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit ». (S. Th. *De pot.* q. 3. a. 6. ad. 3.).

Ob. 5°. — Magis et minus dicuntur per accessum ad aliquod summum. Atqui in rebus invenitur malum et peius. Ergo existit aliquod summum malum, quo nihil est peius.

Resp. — *D. M.* : si agitur de perfectione, *C.* ; si de privatione, *N.* — *C. m.* — *N. C.* « Unumquodque, inquit S. Thomas, intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum attenditur, privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum ». (S. Th. 1. p. q. 49. a. 3. ad 3.).

Ob. 6°. — Omne quod est per participationem reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quae sunt malae apud nos non sunt malae per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum quod est causa omnis mali.

Resp. — *C. M.* — *N. supp. min.* : quod nempe malum sit aliqua forma vel perfectio ideoque possit constituere alicuius essentiam vel competere alicui per participationem. « Nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum ». (S. Th. 1. c. ad 4.).

Ob. 7°. — Omne quod est causatum per accidens reducitur ad aliquam causam quae est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se.

Resp. — *D. M.* : si est aliquid positivum, cui competit habere causam per se, *C.* ; si est aliquid negativum, quod nequit causari nisi per accidens, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 8°. *instando.* — Si malum haberet causam solum per accidens, sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus. Atqui e contra malum est ut in pluribus. Ergo malum habet causam per se; et sic stat difficultas.

Resp. — *Tr. M.* — *N. m.* « Quod dicitur quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus ; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis in quantum homo, sed secundum rationem : plures autem sequuntur sensum quam rationem». (S. Th. 1. c. ad 5.). — *N. C.*

Ob. 9°. — Malum effectus reducitur ad malum causae : quia effectus deficiens est a causa deficiente. Sed non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Resp. — *D. M.* : malum quod consistit in defectu actionis, *C.* ; malum quod consideratur in ipso effectu, *Subd.* : aliquando, *C.* ; semper *N.*, sed provenire potest ex ipsa virtute agentis, ut in praenotandis diximus. — *C. m.* — *N. C.* — « Dicendum quod in causis mali non est procedere in infinitum ; sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens ». (S. Th., 1. c. ad 6.).

Fallacias alias plures, quibus nititur error manichaeorum necnon omnium illorum qui, sicuti Baylius (Cf. n. 57 et 58), ex malorum permissione multa inveniunt ad impietatem offendicula, reperies cum respectivis solutionibus apud S. Thomam, *De pot.* q. 3. a. 6.

Scholia.

170. I. **Deus est maxime unus.** — Cum unum sit ens indivisum, illud erit maxime unum quod erit maxime ens et maxime indivisum. Atqui huiusmodi est Deus ; est enim 1° maxime ens : quia non habet aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum seu absolute infinitum in perfectione essendi ; 2° est maxime indivisum : quia neque dividitur actu, neque potentia secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Ergo Deus est maxime unus. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. a. 4).

Varios gradus indivisionis et unitatis pulcre prosequitur Angelicus Doctor in 1. *Sent.* dist. 24. q. 1. a. 1. « Illa, quae sunt indivisa per se, verius sunt unum, quam illa quae sunt indivisa per accidens, sicut albus et Socrates, quae sunt unum per accidens. — Et inter illa quae sunt unum per se, verius sunt unum quae sunt indivisa simpliciter, quam quae sunt indivisa respectu alicuius vel generis vel speciei vel proportionis. Unde etiam non dicuntur simpliciter unum, sed unum vel in genere vel in specie vel in proportione ; et quod est simpliciter indivisum, dicitur simpliciter unum ; quod est unum numero. — Sed in istis etiam invenitur aliquis gradus. Aliquid enim est, quod, quamvis sit indivisum in actu, est tamen divisibile potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque. Divisione quantitatis, sicut quod est unum continuitate ; divisione essentiali sicut in compositis ex forma et materia, vel ex esse et quod est ; divisione secundum utrumque, sicut in naturalibus corporibus... — Aliquid vero est, quod est indivisibile actu et potentia : et hoc multiplex est. Quoddam enim habet in sui ratione aliquid praeter rationem indivisibilitatis, ut punctum, quod praeter indivisionem importat situm. — Aliquid vero est, quod nihil aliud importat sed est ipsa sua indivisibilitas, ut unitas quae est principium numeri, et tamen inhaeret alicui, quod non est ipsamet unitas, scilicet subiecto suo . . . — Illud (autem), in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhaerens summe et vere unum est ». — Hoc autem est Deus.

171. II. Ut appareat quomodo maximae Dei unitati et indivisioni nihil obsit Trinitas Personarum, quam fide novimus, iuverit haec perpendere quae desuminus ex S. Thoma.

Obiicit ergo in *1. Sent.* dist. 8. q. 4. a. 1. in hunc modum : « Ubicumque sunt plures in uno, ibi oportet esse aliquem modum compositionis. Sed in divina natura sunt tres Personae realiter distinctae convenientes in una essentia. Ergo videtur ibi esse aliquis modus compositionis ».

Respondet autem sic : « Dicendum quod proprietas personalis comparata ad essentiam non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea : sed comparata ad suum correlativum facit distinctionem realem, sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio. Unde relinquitur, ibi tres esse res et tamen nullam compositionem. Ex hoc patet nomina personalia nullam in Deo compositionem significare ». Nimirum tres divinae Personae secundum illud in quo sunt unum, non constituunt plura ; secundum illud per quod sunt plures, nempe oppositas relationes, non constituunt unum. Ergo nullo modo faciunt compositionem.

Obiicit in 1. p. q. 30. a. 1. 4. : « Ubicumque est numerus ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus Personarum, erit in Deo ponere totum et partem, quod simplicitati divinae repugnat ».

Respondet : « Dicendum quod numerus est duplex : scilicet, numerus simplex et absolutus (numerus numerans), ut duo et tria et quatuor ; et numerus qui est in rebus numeratis (numerus numeratus), ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute, sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem, et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, et duo trium, et unus homo duorum, et duo trium. Sed sic non est in Deo : quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas ».

Sic ergo in forma distinguendum est argumenti *antecedens* : Ubicumque est numerus ibi est totum et pars, secundum numerum abstractum et absolutum et numerantem qui non est nisi in nostro intellectu, *C.* ; secundum numerum concretum seu numeratum id est existentem in rebus numeratis, *Subd :* quando numerata sunt realiter distincta re et ratione, *C.* ; si sunt realiter distincta per oppositas proprias rationes relativas sed sint unum re absoluta, ut in divinis, *N.* — *N. C.*

Obiicit 1. p. q. 31. a. 1., 2°. loco : « Hoc nomen Trinitas videtur esse collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis ; cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas ; in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen Trinitas non convenit in divinis ».

Respondet : « Dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen Trinitas convenit cum nominibus collectivis ; sed quantum ad secundum differt, quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae ».

In forma itaque sic distinguenda est *maior* : Nomen Trinitas videtur esse collectivum, scilicet est *simile collectivo*, quatenus nempe importat quamdam pluralitatem cum quadam unitate (idest pluralitatem suppositorum, quae sunt realiter distincta sola oppositione relativa, cum unitate numerica essentiae quae est identica in illis), *C.* ; est *vere collectivum*, quasi importet pluralitatem suppositorum, quae sint distincta secundum entitatem absolutam, cum unitate quae sit ordinis tantum, et non essentiae *N.*, — *Cdm.* : nomen collectivum vere et *proprie dictum* non convenit in divinis, *C.* ; dictum per aliquam similitudinem modo explicato, *N.* — Ad *rationem additam* dico : unitas importata per nomen vere collectivum, scilicet unitas ordinis tantum, est minima unitas, *C.* ; unitas importata per nomen Trinitatis quod est simile collectivo est minima unitas, *N.* ; (nam importat unitatem divinae essentiae quae est maxima unitas). — *N. C.* — Cf. in *1. Sent.* dist. 24. q. 2. a. 2. ad 3 ; et ibid. q. 1. a. 2. corp. ; ubi etiam invenies, multitudinem in divinis Personis habere *minimum* de ratione *realis* multitudinis, et esse *mediam* inter multitudinem realem absolutam, et multitudinem secundum rationem tantum. Maxima enim multitudo est eorum quae sunt realiter distincta non solum secundum rationes sed etiam secundum res absolutas. Minima est eorum quae non sunt distincta realiter sed solum ratione secundum diversas rationes unius eiusdemque rei absolutae. Media est divinarum Personarum quae sunt realiter distinctae secundum solas rationes relative oppositas, et non secundum rem absolutam.

Assertio 30ª.

Deus est omnino diversus a qualibet alia re. Quare pantheismi systema prorsus absurdum est.

172. **Declaratur status quaestionis.** — Thesis constat duabus partibus, quarum prima non est nisi corollarium praecedentis, ut ex dicendis apparebit. — Per eius vero probationem iam sufficiens habetur confutatio erroris pantheistici, quo asseritur nonnisi unicam vel saltem unius rationis esse substantiam vel realitatem; scilicet mundum a Deo non diversificari. Cum tamen hic error late, per temporum decursus, grassatus fuerit, et etiam nunc, sub una vel altera forma, inficere non desistat plurimorum mentes, contra eum specialius erit agendum.

De pantheismo. — *Pantheismus* non est nisi forma specialis *monismi*, ut supra n. 60 notavimus; et sub eius nomine venit congeries quaedam absurditatum et deliramentorum, quibus homines qui vere evanuerunt in cogitationibus suis conantur imaginari se demonstrasse, nonnisi unicam esse posse substantiam vel realitatem, sublata quavis reali distinctione entis divini et entis creati.

Distingui potest pantheismus in *emanasticum* et *immanentem*, quamvis sub aliqua ratione omnis pantheismus sit immanens, quatenus omnem Dei transcendentiam seu distinctionem a mundo negat.

Pantheismus *emanasticus* ponit unicum esse ens, quod per sui divisionem, diffusionem, vel nescio quam transeuntem emanationem (qua tamen nihil fit entitatis ab ipso diversae) omnia constituit quasi sui partes vel radios. — Hunc errorem videntur docuisse veteres philosophi, praesertim scholae ionicae, unicum statuentes principium materiale, ex quo omnia fierent. Item Gnostici primis Ecclesiae saeculis, Valentinus, Carpocrates, Epiphanes. Item Ioannes Scotus Erigena, saeculo IX, qui posuit, naturam divinam, quatenus non est *determinate* aliquid eorum quae sunt, recte vocari *nihilum*, quatenus vero res sunt *determinationes* naturae divinae, recte vocari *omnia*. Item saeculo XIII Almaricus Carnutensis, et eius discipulus David Dinantensis, quorum prior dixit Deum esse principium formale omnium rerum, alter vero stultissime posuit Deum esse materiam primam. (Cf. S. Th. 1. p. q. 3. a. 8.).

Pantheismus *immanens* dispesci iterum potest in realem et idealem. — *Realis* statuit unicum dari ens; res vero omnes esse formas seu phaenomena, sub quibus illud ens per immanentem ac fatalem activitatem se explicet. Hunc docuit superstitio Brahmanica apud Indos cum sua vedantica philosophia (quae continetur in libris quos Vedas appellant, auctore Vijasa saeculo XIV, ut fertur, ante Christum). Item tenuit schola eleatica apud Graecos cum Xenophane, Parmenide, Zenone et Melisso. Item Neoplatonici primis Ecclesiae temporibus, Plotinus, Proclus, Porphyrius, Iulianus apostata. Item saeculo XVII Iordanus Bruno, et praecipue Baruch seu Benedictus Spinoza, qui statuit, unam esse divinam substantiam praeditam extensione et intelligentia, quae ex intenstina vi innumeris modis et modorum modis se determinat ad exhibenda phaenomena quae sunt res individuae et ipsi nos qui has videmus.

Pantheismus *immanens idealis* ponit unum ens spectans ad ordinem idealem, quod immanenti quadam ac fatali evolutione ideali sibi cogitat esse varias ac multiplices formas, quae sunt res et nos qui eas contemplamur.

Haec pantheismi forma, qua continetur trascendentalismus germanicus, pluribus modis a diversis exhibetur, qui videntur veluti certatim contendere quisnam non modo insaniores, sed et abstrusiores et nequaquam intelligibiles transformationes, positiones, oppositiones, syntheses, in medium valeat adducere; et pene dixeris in his miserrimis humanae imbecillitatis et superbiae deliramentis, crudeliter iocari et decipere iniquum illum et tenebrosum spiritum erroris, quem novimus homicidam ab initio.

Pantheismus idealis originem duxit ex formalismo Kantiano. Cum enim in hoc systemate tota forma cognitionis sit a subiecto, et ab ipso sit ratio entis quae nobis est cognita, discipuli Kantii inde eruerunt identitatem obiecti cogniti cum subiecto cognoscente, et ipsum subiectum cognoscens non esse nisi quid ideale seu cognitum. Hinc ens absolutum est quaedam apprehensio seu affirmatio se multimode affirmans et apprehendens: et in hac subiectiva et obiectiva affimatione consistit rerum universitas.

Super his Fichte fundavit systema *idealismi subiectivi*. Ens est τὸ *ego* purum et absolutum, quod non est aliud quam cogitatio. Hoc *ego* purum primo cognoscit et affirmat se: *ego sum ego*, sed confuso modo. Ut clarius et distinctius se affirmet, opponit se sibi, idest τῷ *ego* opponit τὸ *non ego*: hinc percipit identitatem τοῦ *ego* et τοῦ *non ego*. — Ipsum *non ego* cogitatum, quod se evolvit in innumera obiecta cogitata ut opposita et identica illi *ego*, est mundus. Tandem ens reducit τὸ *non ego* ad τὸ *ego* unde processit, et sic habetur per progressivam abstractionem et reflexionem unitas absoluta. Habes ergo thesim, antithesim, synthesim idealem, quae sunt idem et omnia, *ego* purum.

At Schelling aliud systema excogitavit, quod vocari voluit *idealismum obiectivum*. Iuxta ipsum, primum principium est esse absolutum, quod est ens indeterminatum, et est simul ideale et reale, et consistit in *indifferentia differentium*. Quatenus illud absolutum se evolvit ut ideale, pervenit ad conscientiam sui; quatenus se evolvit ut reale pervenit ad organismum et vitam; sic ergo secundum ideales et reales transformationes eiusdem entis habentur materia et spiritus. At rursus illud ens ad se redit, et ita duplex illa evolutio idealis et realis mutuo sibi occurrunt in spiritu humano. Omnia ergo sunt idem ens, quod simul reale est et ideale. Quando in evolutionibus ventum erit ad ultimum, habebitur *Deus explicitus*, qui modo tantum est *implicitus*.

Hegel novum dedit systema, quod ipsi pantheistae rebus difficilibus profecto assueti vocant difficile. Est systema *pantheismi logici*, seu *Ideae*. In eo ens absolutum, quod est ratio indeterminatissima et abstracta ab omni subiecto cogitante et obiecto cognoscibili, per quandam activitatem dialecticam transit ab indeterminatione ad determinationem, et ab una determinatione ad aliam fatali necessitate: per potentiam vero negativitatis, seu oppositionis et limitationis, se negando, seu limitando, opponit seipsum sibi ut alterum distinctum: et quia negatio includit positivum negatum, dialectice affirmat identitatem positionis et negationis suipsius. In transitu perpetuo ab indeterminatione ad determinationem, cuius leges appellantur *momenta*, nihil est reale positivum nisi ipsa *relatio* inter duos terminos. Haec relatio est ipsum *fieri* (il divenire) successivum: et hoc fieri est *Idea*. Idea ergo est *ens* et *non ens*: ens quia fit, non ens quia nondum est: et sic ipsa contradictio est propria natura Ideae. Et haec est Deus, qui adhuc est in fieri ideoque impersonalis, donec ad absolutam determinationem perveniat, per quam fiet actu personalis.

Pantheistis accensentur etiam, praeter alios multos qui vel unum vel alterum ex supradictis magistris secuti sunt, Schleiermacher (1678 - 1834), asserens religionem esse universalem affectum dependentiae, qui ex eo oritur quod se Deus per conscientiam immediate manifestet; Krause (1781 - 1832),

qui pantheismum cum theismo componere volens novum systema excogitavit, quod *panentheismum* dici voluit ; Schopenhauer (1788 - 1860) pessimismi doctor, qui posuit voluntatem miseram substantiam et veritatem omnium rerum, unde eius systema magis atheismus vel etiam pansatanismus quam pantheismus dicendus est ; Hartmann (1852 - 1886), qui docuit principium rerum esse inconscium, etc. (Cf. HONTHEIM, *Inst theod.*, p. 65 et seqq. ; KACHNIK, *Hist. phil.*, p. 107 et seqq.).

173. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Quemadmodum constat ex supra dictis, Deus neque est genus, neque species respectu plurium, et item neque est in specie, neque in genere cum aliquo alio : sed est unus numero, cui nihil commune est cum aliis nisi secundum solam analogiam. Atqui id quod est huiusmodi iam dici quoque debet omnino diversum a qualibet alia re. — Sane quod est unum singulare subsistens in natura composita ex materia et forma, quae habere potest plura individua solo numero distincta in eadem specie, est quidem simpliciter unum et distinctum numero a ceteris ; sed secundum speciem est indivisum ; et sic aliquo modo, nempe specie, non est diversum ab aliis. Et item dicatur de omni quod est singulare in natura accidentali, quae in eadem specie multiplicatur numero in diversis subiectis. — Quod autem est unum singulare subsistens in natura immateriali, cuius unitas specifica est etiam ipsa unitas singularis, est a ceteris distinctum et numero et specie : at, si illa natura immaterialis est finita utpote potentia ad actum qui est esse, convenit in genere cum aliis naturis immaterialibus finitis, scilicet in ipso genere substantiae immaterialis, et sic aliquo modo, nempe genere, non est diversum ab aliis. — Quod denique est unum singulare in natura immateriali infinita, quae est ipsum esse subsistens, est a ceteris diversum omni modo, cum nihil in eo inveniri possit quod vere sit eiusdem rationis cum ceteris vel cum aliquo alio, ut supra ostensum est. — Deus ergo, qui est ipsum esse subsistens ideoque singulariter *unum*, dici debet omnino diversus a qualibet alia re, seu etiam *primo* et se *toto* diversus a ceteris. Non enim a ceteris differt per aliquam differentiam adiunctam alicui rationi univoce communi cum eis ; sed diversus est in ipsa prima et tota ratione suae entitatis, quae nihil habet unius eiusdemque rationis cum aliis.

Probatur thesis quoad 2am partem, seu ostenditur pantheismi absurditas. — Pantheismi absurditatem ostendit tota tractatio quam instituimus de Deo. Haec tamen specialiter notari possunt.

1°. Ostendimus, ex his rebus quas videmus concludi debere existentiam cuiusdam entis per se absolute necessarii in essendo, quod nempe non possit non esse. Positis enim his rebus cum suis conditionibus limitationis, mutabilitatis, dependentiae ab aliis in

causando, distinctionis per varios gradus perfectionis, et similibus, negavimus omnia esse huiusmodi, sed admittendam esse statuimus quamdam primam substantiam quae sit prima causa atque *ipsum esse subsistens*, quod ex se est maxime actuale et immutabile. Ergo falsum est, primum principium esse ens indeterminatissimum, et variabile secundum diversos modos seu determinationes quibus exhibeat diversas rerum species ; sicut communiter statuunt pantheistae.

2°. Ostendimus, hoc primum ens, utpote ipsum esse subsistens, esse in se simplicissimum, ideoque inextensum et indivisibile. Ergo falso asseritur primum principium praeditum esse etiam extensione (ut Spinoza voluit), vel per sui divisionem aut diffusionem omnes res constituere quasi sui partes vel radios vel huiusmodi, ut ponit pantheismus emanasticus.

3°. Ostendimus, primum ens, quod est ipsum esse subsistens, esse maxime unum, ideoque non solum numero, sed et specie et genere diversum a quolibet alio. Ergo falso asseritur primum principium identificari cum omnibus et singulis rebus ; quod est commune pantheistarum dogma.

4°. Ostendimus, primum ens neque esse principium formale omnium rerum, neque esse principium determinabile potentiale. Ergo falso ponitur primum principium esse omnium *esse* quod est formalissimum in quolibet, vel esse subiectum omnium determinationum et modorum quibus actuetur ; ut posuerunt pantheistae mediae aetatis.

5°. Ostendimus, primum ens esse actu infinitum in perfectione et eminenter praehabere in se tamquam in causa universali omnem perfectionem quae sit possibilis participative ab ipso. Ergo falso statuitur primum principium successive progredi a gradu imperfecto indeterminationis, indistinctionis, impersonalitatis, ad gradum perfectum determinationis, distinctionis, personalitatis ; ut, variis licet modis, communiter adstruunt pantheistica systemata.

6°. Ens quod sit indeterminatissimum falso supponitur esse per seipsum praeditum aliqua activitate. Agere enim est tribuere aliquo modo alteri actum : nihil autem dat quod non habet : ergo agere non est nisi eius quod est ens actu. At vero ens quod est indeterminatissimum nullo modo est in actu. Ergo absurdus est pantheismus universim inspectus, quo tribuitur activitas enti maxime indeterminato.

7°. Ens maxime indeterminatum absurde dicitur determinare seipsum. Nam rationes determinantis et determinabilis nequeunt uni eidemque competere secundum idem, cum sint contradictorie opposita. Oporteret igitur accipere aliquid ut determinans et aliquid ut determinabile, quae sint saltem virtualiter distincta. At in ente quod sit maxime indeterminatum nulla diversitas accipi

potest, quia per hanc iam haberetur alia et alia determinatio. Ergo absurdus est pantheismus sub qualibet forma, dum ponit ens maxime indeterminatum determinare seipsum.

8°. Ens indeterminatissimum non potest esse intellectivum. Quod enim est maxime indeterminatum est maxime potentiale. Sed ratio intellectivi ex opposito se habet ad materiam et potentialitatem, ita ut quo magis aliquid elongatur a materia et potentialitate, perfectius sit intellectivum. Ergo id quod maxime est indeterminatum, maxime etiam distare debet a gradu intellectivo. Ergo falsus est pantheismus idealis, qui tribuit intellectionem enti maxime indeterminato.

9°. Item nihil est actu per se intelligibile nisi in quantum est actu. Ergo ens illud indeterminatissimum falso dicitur esse obiectum cognoscibile, et maxime a seipso per identitatem intelligentis et intelligibilis, ut ponunt assertores pantheismi idealis.

10°. Nequit ullo modo concipi idem esse *ens et non ens*. Ergo absurde ponitur illud ens indeterminatissimum percipere identitatem τοῦ *ego* et τοῦ *non ego*.

11°. Evidens nobis est ex immediato et ineluctabili conscientiae testimonio, nos esse vera libertate indifferentiae praeditos et ex hac libertate nos plura agere ita, ut possimus etiam ea non agere, vel agere alia aut opposita. Ergo falsum est, omnia haberi ex fatali evolutione necessaria entis indeterminati in varias formas et phaenomena; quod caput est ad quod redit omnis pantheismi forma.

12°. Unusquisque percipit se esse personam, et item advertit distinctionem sui ab aliis. Ergo absurde dicitur omnia, et nos igitur, non esse nisi modificationes unius entis et quidem impersonalis.

13°. Posito pantheismo, actum est de religione, de iuribus, de officiis, de legibus, de societate, de virtutibus, de vitiis, de omnibus denique, quae spectant ordinem moralem. Nam pantheismus, ut iam notavimus supra (n. 60), in idem incidit cum atheismo, cum nihil differat dicere, praeter mundum nullum esse Deum, et mundum ipsum esse Deum. — Insuper pantheismus statuit fatalem necessitatem evolutionis sui entis indeterminati in varias formas quae sunt res omnes mundanae, et ipsae nostrae volitiones et operationes; tollit ergo omnem libertatem. Sublata autem libertate iam negatur possibilitas ipsa cuiusvis vinculi moralis. Iam vero nullus potest non sentire se saltem aliquo morali vinculo teneri. Nullus ergo potest non percipere falsitatem simul et impietatem pantheismi.

Alia plura absurda quae ex pantheismo profluunt notari possent; sed dicta modo sufficiant. Potius iuverit praecipuas solvere fallacias, quibus nituntur pantheistae propria commenta stabilire.

Obiectiones.

174. — *Ob.* 1°. — Ens infinitum continet in seipso omnem entitatem. Ergo nulla alia entitas est possibilis praeter ipsum. Ergo omnia quae sunt pertinent ad unicam infinitam entitatem.

Resp. — *D. A.* : ens infinitum continet in seipso perfectissime totam rationem essendi, utpote ipsa subsistens essendi plenitudo, *C.* ; continet in seipso omnem entitatem realiter existentem, aut possibilem existere, *Subd.* : continet illam eminenter in una sua summa natura, *C.* ; formaliter secundum diversas proprias essendi rationes, *N.* — *N. utramque C.*

Ob. 2°. — Ens infinitum est ipsum esse. Sed esse includitur in omnibus. Ergo ens infinitum non est praeter omnia, et omnia continentur in ente infinito.

Resp. — *D. M.* : ens infinitum est ipsum esse subsistens, *C.* ; est esse generalissimum, quod est quodammodo universaliter abstractum ab omnibus, *N.* — *Cdm.* : esse generalissimum includitur in omnibus, *C.* ; esse subsistens, *N.* ; sed imo per ipsam suam subsistentiam omnino diversificatur ab omnibus. — *N. C.* — « Ex hoc ipso, ait S. Thomas, quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto ». (1. p. q. 7. a. 1. ad 3.).

Ob. 3°. — Si praeter ens infinitum darentur alia entia ab ipso distincta, iam ex finitis et infinito haberetur aliquid maius quam ipsum solum infinitum. Atqui nihil potest esse maius ente infinito. Ergo nihil esse potest praeter ens infinitum.

Resp. — *D. M.* : haberetur aliquid maius *intensive*, nempe plus de ipsa ratione essendi, *N.* ; haberetur aliquid maius *extensive*, idest maior numerus entium, *Subd.* : haberetur quodammodo maior numerus entium connumerabilium secundum rationem mere analogice communem, *C.* ; haberetur simpliciter maior numerus entium connumerabilium secundum aliquam rationem proprie communem, *N.* — *Cdm.* : nihil potest esse ente infinito maius *intensive*, *C.* ; *extensive*, *Subd.* : ut numerus *simpliciter* dictus, scilicet proprie connumerabilium sub una ratione simpliciter communi, *C.* ; ut numerus *secundum quid* dictus, scilicet aliquo tantum modo connumerabilium sub ratione solum secundum quid communi, sed simpliciter diversa, *N.* — *N. C.* Confer ea quae n. 129 diximus cum S. Thoma. Huc faciunt alia verba eiusdem Angelici Doctoris in 1. *Sent.* dist. 24. q. 1. a. 1. ad 4. : « Quamvis Deus et creatura non conveniant in aliquo uno secundum aliquem (proprium) modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt. Unde *aliquo modo potest connumerari* aliis rebus, ut dicatur quod Deus et Angelus sunt duae res : *non tamen simpliciter et proprie*, sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce aliquo modo conveniunt. Et ex hoc non sequitur quod Deus sit *pars alicuius* (pluralitatis resultantis), vel quod Deus et Angelus sint *aliquid* maius quam Deus, sed quod sunt plures res ».

Res illustrari potest etiam exemplo lucis. Si unum esset corpus per seipsum lucens, per hoc quod plura essent alia corpora quae ab ipso illuminarentur, nullatenus haberetur magis lucis, sed solum haberentur *plura illuminata*. Si ergo praeter Deum ponuntur alia quae habeant esse ab ipso, non habetur plus de *esse*, sed solum habentur, praeter ipsum esse, plura participative existentia. — Item si aliquis ex se primo adinveniat demonstrationem perfectam alicuius veritatis, puta propositionis mathematicae, et deinde illam communicet aliis qui illam addiscunt, augetur quidem numerus

scientium, sed non fit maior ipsa demostratio quae perfecta iam extabat in primo. Sic ergo, cum Deus perfecte possideat ipsam totam naturam essendi, per hoc quod aliis communicet esse, fit quidem aliquo modo maior numerus entium, sed non acquiritur aliqua nova vis essendi quae non fuerit iam comprehensa in Deo.

Hinc vides non esse ad rem similitudinem, qua pantheistae utuntur, nummi aurei qui contineat nummum argenteum, et tamen cum ipso maiorem valorem constituat. Nam in nummo aureo non continetur tota plenitudo valoris qui repraesentari potest per nummos argenteos; sed nummus aureus aequivalet tantum determinato numero argenteorum: unde si illi addatur alius argenteus nummus, non mirum si valor augeatur. At Deus in se uno perfectissime continet totum ut sic dicamus valorem essendi: et ideo facta additione entis creati, per quod repraesentatur solum aliquid de valore essendi qui Deo inest, nihil magis habetur de ipso essendi valore. Potius aliquam similitudinem, quae ad rem faciat, habebis, si fingas ex. gr. gubernium alicuius regionis schedulas chartaceas distribuere, quibus rapraesentetur summa quae est in aerario. Nam ex additione schedularum ad summam illam non fiunt maiores divitiae, sed fit solum maior numerus rerum quae, diverso licet modo, valorem exhibent.

Ob. 4°. — Si praeter ens infinitum darentur alia entia ab illo realiter distincta, haec deberent ab illo esse producta ex nihilo. Atqui ex nihilo nihil fieri potest. Ergo non sunt ponenda alia entia praeter ens infinitum.

Resp. — *D. M.*: deberent ab illo esse producta ex nihilo, quasi ipsum nihil sit causa materialis ex qua fiant, *N.*; ex nihilo, scilicet nulla praesupposita causa materiali, *Subd.*: et hoc ideo quia ens infinitum habet virtutem infinitam, *C.*; quasi omnis virtus possit aliquid producere nullo praesupposito subiecto, *N.* — *Cdm.*: ex nihilo causae efficientis nihil fieri potest, *C.*; ex nihilo causae materialis, *Subd.*: idest nihil fieri potest ex nihilo quasi ipsum nihil sit causa materialis, *C.*; nihil fieri potest ex nihilo, idest nulla praesupposita causa materiali, *it. Subd.*: per virtutem finitam, *C.*; per virtutem infinitam, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Substantia est ens cui competit esse per se. Sed hoc nequit esse nisi ens infinitum. Ergo nulla substantia est praeter ens infinitum.

Resp. — *D. M.*: substantia est ens cui competit esse per se, idest non in alio tamquam in subiecto inhaesionis, *C.*; idest non ab alio tamquam a causa efficiente, *Subd.*; si sit substantia infinita, *C.*; si est substantia finita, *N.* — *Cdm.*: id cui competit esse non ab alio ut a causa efficiente est ens infinitum, *C.*; id cui competit esse non in alio ut in subiecto inhaesionis est solum ens infinitum, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Substantia est id cuius conceptus est independens a conceptu alterius. Atqui conceptus cuiusvis effectus non est independens a conceptu causae, sed est cum eo necessario connexus. Ergo nulla substantia potest esse effectus. Ergo nihil est substantia praeter unum ens per se necessarium et infinitum.

Resp. — *D. M.*: Substantia est id cuius conceptus est independens a conceptu alterius ut subiecti cui inhaereat, *C.*; ut causae efficientis a qua sit, *Subd.*: substantia infinita, *C.*; substantia finita, *it. Subd*: spectata sola ratione substantiae in se ipsa absolute, *C.*; spectata ratione substantiae finitae in quantum huiusmodi, *N.* — *Tr. m.* — *D. 1um C.*: substantia infinita nequit esse effectus alicuius causae, *C.*; substantia finita, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 7°. — Substantia infinita, si dicitur esse causa alterius substantiae, aut habet easdem perfectiones quae sunt in substantia producta, aut non. Si habet, iam non distinguitur ab ea: si non habet, non potest producere substantiam, quia nihil dat quod non habet. Ergo poni non potest quod substantia infinita aliam producat.

Resp. — *D. M.*: aut habet easdem perfectiones vel numero vel specie

vel genere vel analogia, aut non habet, *C. disiunct.*; aut habet easdem numero, aut non habet, *N. disiunct.* — *D. 1am p. m.*: si habet easdem numero, *C.*; si habet easdem solum analogia, *N.* — *D. 2am p. m.*: si non habet ne per analogiam quidem, *C.*; si non habet easdem numero, *N.* — *N. C.*

Ob. 8°. — Id quod est actu cognitum est unum cum cognoscente. Sed ens omne, in quantum huiusmodi, est nobis actu cognitum, cum cognoscamus ens in universali. Ergo unum et idem ens datur, quod est simul et res omnes a nobis cognitae, et ipsi nos cognoscentes.

Resp. — *D. M.*: id quod est actu cognitum est semper unum cum cognoscente etiam quantum ad ipsam entitatem rei quae cognoscitur, *N.*; est semper unum cum cognoscente in quantum est formaliter cognitum, *Subd.*: est unum cum eo vel per identitatem (si per essentiam aliquid sit actu cognoscens seipsum et actu cognitum a seipso, et in seipso sit iam cognoscens omnia; quod habetur solum in Deo), vel per unionem ad rem intelligibilem immediate terminantem, ut actu cognitam, potentiam intellectivam (quod est solum in visione Dei beatifica), vel per compositionem potentiae cognoscitivae cum specie intentionali obiecti, scilicet cum verbo, seu specie expressa, quae locum tenet obiecti ut actu cogniti (sive praerequiratur etiam species impressa ab obiecto, ut quando res non est per se unita intelligibiliter intellectui ne in actu primo quidem; sive non praerequiratur, ut cum res est per se intelligibiliter unita intellectui ut intelligibilis in actu primo, ex. gr. essentia angelica intellectui angeli), *C.*; est per se unum cum cognoscente semper per identitatem, *N.* — *D. m.*: est actu cognitum per speciem, *C.*; per identitatem cognoscentis et cogniti ut actu cogniti, *N.* — *N. C.* (Cf. quae alibi dicta sunt de intellectu et intelligibili).

Ob. 9°. — Si ens infinitum causaret entia finita, esset causa etiam limitationis quae est in eis. Atqui ens infinitum nequit causare limitationem: haec enim est non ens, sed non ens nequit habere causam. Ergo nullum datur ens finitum quod sit causatum ab infinito. Cum vero ens finitum non possit esse a se, remanet ut nihil existat nisi ens infinitum.

Resp. — *D. M.*: esset causa totius entitatis in qua intelligitur limitatio, *C.*; esset causa ipsius limitationis, *Subd.*: esset per se causa limitationis, *N. suppositum*, quod nempe limitatio possit habere efficientem causam per se; esset per accidens causa limitationis, quatenus nempe per se causat aliquid cui accidit limitatio, *it. Subd.*: ita quod haec limitatio accidat effectui ex ipsa necessaria sua conditione essendi, quia scilicet est ens non a se, *C.*; ita quod ea accidat effectui ex defectu agentis, *N.* — *Cdm.*: nequit causare per se, *C.*; per accidens, *Subd.*: ex proprio defectu agentis, *C.*; ex ipsa conditione necessaria entis causati, *N.* — *Ad rationem additam* dico: non ens nequit habere causam per se, *C*; per accidens, vel ex defectu agentis vel ex natura facti, *N.* — *N. utramque C.*

Ob. 10.° — Eatenus darentur plura entia realiter inter se distincta, quatenus ens posset contrahi ad plura inferiora per diversos modos essendi qui aliquid enti superaddant. Atqui nihil addi potest enti: quidquid enim est, iam continetur in ratione entis; non ens vero nequit esse alicuius differentia. Ergo nequeunt dari plura entia, sed unicum est ens.

Resp. — *D. M.*: quatenus posset contrahi per diversos modos essendi qui explicite exhibeant id quod implicite iam continetur in ente, prout sub unitate solius analogiae importat plura simpliciter diversa, *C.*; quatenus posset contrahi per diversos modos essendi, quasi per differentias specificas extraneas rationi entis, *N.* — *Cdm.*: nihil potest addi enti per modum differentiae extraneae ipsi rationi entis, *C.*; per modum exprimentis explicite id quod implicite solum importatur per rationem entis, *N.* — *N. C.* (Videantur ea quae in metaphysica acta sunt de analogia et divisione entis).

Ob. 11°. — Res non aliter debet esse in seipsa quam sit in intellectu, si in intellectu non sit falsitas. Atqui ens in intellectu est una ratio,

et in intellectu sic apprehendente non est falsitas. Ergo etiam in seipsa una tantum est ratio entis. Ergo non plura entia.

Resp. — *D. M.* : quantum ad id quod cognoscitur, *C.* ; quantum ad modum quo cognoscitur, *N.* ; (sic ex. gr. figura potest in intellectu cognosci abstracte a colore, quae tamen a parte rei non est abstracta ab eo). — *D. m.* : scilicet est una intentio subiectiva, multiplicata tamen pro singulis intelligentibus, *C.* ; est una ratio seu intentio obiectiva, *Subd.* : est una secundum quid nempe analogia, sed simpliciter multiplex, *C.* ; est una simpliciter, *N.* — *N. utramque C.* (Videantur quae in metaphysica dicta sunt de modo quo ratio entis accipitur ut secundum quid praecisa a suis inferioribus. Cum enim pantheistae omnia confundant, oporteret totam philosophiam invocare contra ipsorum fallacias. Sed non omnia necesse est huc adducere ex disparatis philosophiae partibus ; cum melius singula propriis in locis tractentur et disputentur. Qui autem ordinate cursum philosophiae percurrat, omnes non modo pantheistarum sed et aliorum sanae doctrinae hostium absurditates funditus eversas videbit).

Ob. 12°. — Si ens infinitum esset causa efficiens finitorum entium, non esset ratio cur entia finita essent tot et non plura, cum tamen sint possibilia sine fine. Ergo ens infinitum non est finitorum causa.

Resp. — *D A.* : si ens infinitum ageret ut causa de necessitate, *Tr.*, (quamvis etiam sic non faceret infinita esse actu simul, cum hoc in se sit impossibile, sed solum necessitaretur ad faciendum semper alia et alia sine fine) ; si ens infinitum agit ut causa libera per intellectum et voluntatem, *N.* Sic enim tot facit quot vult, iuxta ordinem libere electum a sapientissima voluntate. Sed de hoc, ubi de causalitate Dei ad extra. — *N. C.*

Scholion.

175. **Quomodo haec veritas « Deus est diversus a quolibet alio » non obsit verae praedicationi : Deus est homo.** — Liceat etiam de hac re pauca attingere, ratione ordinis quem tractatio haec metaphysica habere debet ad sacram theologiam. Igitur

Supponimus ex fide, unam eamdemque Christi personam seu hypostasim esse verum Deum et verum hominem, ita scilicet ut vere dici debeat : *Deus est homo*, et *hic homo est Deus*. Porro asserimus hanc fidei veritatem nullo modo oppositam esse propositioni : *Deus est diversus a quolibet alio*, neque hanc illi ullatenus refragari.

Sane hoc nomen *Deus* utpote concretum potest supponere tum pro natura divina, tum indeterminate pro quavis ex tribus personis subsistentibus in divina natura. — Nunc autem cum dicitur *Deus est homo*, nomen Deus supponit pro Persona Verbi, quae est secunda ex tribus divinis Personis. Non enim natura divina est homo, sed quaedam Persona divinae naturae est homo: ita ut *homo* non praedicetur de Deo nisi in quantum hoc nomen *Deus* supponit pro Persona. — Cum vero dicitur : *Deus est diversus a quolibet alio*, nomen *Deus* supponit pro natura. Nam praedicatum *diversum a quolibet alio* est de quinque transcendentibus, quae consequuntur absolutam rationem entis : haec autem est unica in Deo, et convertitur cum essentia divina. Quare sicut veritas et bonitas et unitas spectant entitatem et essentiam divinam absolute acceptam, ita etiam diversitas a quolibet alio ente : unde non dicimus quod aliqua Persona divina sit aliquid diversum ab alia, puta quod Filius sit quid diversum a Patre, cum contra sit unum cum Patre. Consequenter itaque in propositione in qua de Deo praedicatur *diversum a quolibet alio*, hoc nomen *Deus* supponit pro essentia divina. — Nec obest quod tres Personae divinae *tres res* dicantur : non enim sic dicuntur, prout nomen *res*

dicit conceptum transcendentalem qui consequitur ens absolutum; sed prout importat *tres res relativas*, quae sunt ipsae *tres relationes*, quae sunt tres Personae. *Res* vero, quae consequitur ens absolutum, est unica in Deo sicut et ens: unde dicitur in *Conc. Lateran.* IV. c. 2: « Credimus . . . quod una quaedam *summa res* est . . . quae veraciter est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus »; et « quaelibet trium Personarum est *illa res*, videlicet substantia, essentia, seu natura divina ». — Itaque praedicatum hoc *diversum a quolibet alio*, sicut et *res* absolute dicta et quodvis aliud praedicatum transcendendentale, spectat immultiplicabiliter divinam essentiam et de hac sola praedicantur.

Iamvero etiam posita unitate hypostatica divinae et humanae naturae in Christo, quae exprimitur per hanc praedicationem: *Deus est homo*, verissimum remanet, divinam Christi naturam esse diversam tum a qualibet alia natura, tum etiam a quolibet supposito, quod non sit idem realiter ac divina natura. Ratio primi est quia in Cristo non est facta unio divinitatis et humanitatis in una natura, sed solum in una persona: et ideo ambae naturae remanent impermixtae, inconfusae et omnino distinctae in propriis cuiusque idiomatibus, seu proprietatibus: et ideo dici debet divina natura esse diversa a natura humana Christi. — Ratio secundi est, quia Persona Christi, quae subsistit in duabus naturis, et vere est Persona tum divinae tum humanae naturae, non est nova aliqua Persona, quae simpliciter constituatur ex humana et divina natura; sed se tenet tantum ex parte divinae et non est realiter distincta a divina essentia: humanitas vero trahitur ad ipsam personalitatem Personae divinae, ut una eademque sit Persona filii Dei et Persona filii hominis. — Ergo etiam posita unione hypostatica duarum naturarum in Christo, qua dicitur *Deus est homo*, remanet intacta veritas propositionis, qua affirmatur: Deus est aliquid diversum a quolibet alio.

Quomodo vero unio humanitatis et divinitatis non sit facta in una natura sed in una Persona; et quomodo Christi Persona, licet sit subsistens in duabus naturis, non sit tamen simpliciter constituta ut nova Persona ex utraque natura, sed sit ipsa aeterna et divina Persona Verbi, declarandum reservatur sacrae theologiae.

Hic sufficiat aliqua duntaxat animadvertere, quae ad solvendas difficultates et intelligendum sensum aliquarum Patrum locutionum inservire poterunt. Igitur

1° Divina Persona Verbi per accessionem humanae naturae non perficitur in suo esse, sed suum esse extendit etiam ad naturam quae assumitur in illud. Et ideo ipsa est solum habens non vero habita ab aliquo alio. Natura humana autem, licet per accessionem non perficiatur in ratione naturae, trahitur tamen ad nobilius esse, quam si esset per se ipsam seorsim subsistens, et ideo dicitur elevari, perfici, et ab alio, scilicet a Dei Verbo, haberi. Cum igitur non per se separatim existat, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est ut non habeat personalitatem propriam. (S. Th. 3. p. q. 2. a. 2. ad 3.). Neque tamen sic carere propria personalitate tollit aliquid de dignitate humanae naturae. Nam, ut ait S. Tomas (loc. cit. ad 2.), « Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicuius rei et perfectionem pertinet quod per se existat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi; sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae; tamen sensitivum nobilius est in homine propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva ».

2°. Porro, quia omnis unio distinctorum intelligitur esse quaedam com-

positio, ideo Persona Verbi dicitur *composita ad humanam naturam*, et vicissim humana natura ad Personam Verbi. Et item Persona Christi, seu Persona quae est Christus, dicitur *composita ex divina et humana natura*, non quidem quasi ex duabus suae substantiae partibus se invicem perficientibus, sed ut ex duabus rationibus subsistendi. Sicut enim in ordine accidentali *homo albus* dicitur *ratio composita*, quia resolvitur in rationem humanitatis secundum quam est homo, et in rationem albedinis secundum quam est albus, ita in illo substantiali ineffabili ordine unionis humanae naturae ad Verbum, Persona quae est Deus-homo dicitur Persona composita, quia resolvitur non quidem in duas partes, sed in duas rationes subsistendi, scilicet in rationem divinitatis, secundum quam est Deus, et in rationem humanitatis, secundum quam est homo. Persona enim Christi est una eademque subsistens secundum duas distinctas naturas, divinam et humanam.

Et ut aliquatenus illustretur hic conceptus compositionis qua dicitur composita Persona Christi, advertantur sequentia, quae eruimus ex S. Thoma (in 3. *Sent.* dist. 1. q. 1. a. 1.).

Unio duorum vel plurium tripliciter esse potest. — Primo modo secundum quod aliqua uniuntur ad invicem solum per coniunctionem in aliquo uno. Et hoc potest esse quatuor modis, scilicet vel in uno quod sit idem numero, ut duo rami in uno trunco, vel in unum quod sit idem specie, ut Socrates et Plato in homine; vel in uno quod sit idem genere, sicut homo et leo in animali, vel in uno quod sit idem analogia sive proportione, ut substantia et qualitas in ente, quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens. — Secundo modo, secundum quod plura uniuntur per coniunctionem eorum ad invicem in aliquo uno quod ex eorum coniunctione constituitur, puta cum ex duobus constituitur aliquod tertium, quod non dicitur de singulis componentibus. Sic ex materia et forma componitur corpus, quod non dicitur de materia et de forma ut distinctis: item ex partibus quantitativis constituitur aliquod totum quod non convenit partibus. — Tertio modo, secundum quod plura uniuntur per coniunctionem quidem ad invicem sed non in aliquo uno, quia ex eorum coniunctione nihil resultat quod sit unum simpliciter, sed remanent plura simpliciter, et faciunt unum solum secundum quid. Sic ex subiecto et accidente non efficitur unum per se, cuius subiectum et accidens dici possint partes. Et haec compositio dicitur non *huius ex his*, sed solum *huius ad hoc*.

Hi sunt itaque compositionis seu unionis modi qui in in creaturis inveniuntur et nobis noti sunt. — Porro, supposita ex fide ineffabili unione humanae et divinae naturae in una persona Verbi, per quam Verbum subsistit ut Persona duarum naturarum, scilicet ut Deus-homo, intelligimus per talem unionem distinctarum naturarum in una Persona haberi certo quodam modo aliquam compositionem. At sicut nulla comparatio inter res creatas et Deum institui potest nisi secundum aliquam analogiam, ita etiam nullus istorum modorum convenit ex toto ineffabili unioni qua Deus homini est unitus; et tamen aliqui eorum, quantum ad aliquid et secundum analogiam, illum modum unionis repraesentant.

Itaque modus compositionis quo plura coniunguntur ad invicem in aliquo uno quod ex eorum coniunctione constituitur ut tertium resultans, omnino non potest Deo convenire. Quia duo quae coniunguntur secundum hunc modum, se habent ad tertium *ut partes*, ratio autem *partis*, sicut et imperfecti, penitus a Deo est removenda. — Modus autem compositionis quo plura uniuntur per solam coniunctionem in uno, et modus compositionis quo plura coniunguntur ad invicem sed non in uno resultante, quantum ad aliquid et secundum analogiam possunt Deo convenire.

In Incarnatione enim considerari debent assumens et natura assumpta, et iterum ex parte assumentis Persona et natura. — Si consideramus Per-

sonam assumentem, sic coniungitur humanae naturae assumptae modo compositionis analogo illi quo duo coniunguntur ad invicem non in uno tertio constituto, sed sicut unum componitur *ad alterum*. Nam Persona divina fit persona huius naturae humanae, sed ex his duobus non resultat aliquod tertium. Attamen unio haec non est accidentalis, sicut est unio subiecti ad accidens, sed substantialis sicut personae ad naturam. — Si autem consideremus naturam assumentis, sic coniunctio eius ad naturam humanam est modo compositionis analogo illi quo duo uniuntur invicem solum per coniunctionem in uno. Nam duae naturae, manentes distinctae in naturalibus proprietatibus, conveniunt in una persona. Et ideo Incarnatio comparatur *insertioni*: sicut enim in insertione in eodem trunco, qui iam praeexistebat insertioni et in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per insertionem, ita in eadem aeterna Persona, in qua naturaliter erat divina natura, est per unionem humana natura.

Igitur Persona Christi, quatenus intelligitur ut unum subsistens in duabus naturis, vero quodam sensu dici debet esse *composita*. (Cf. *Synod. oecum. V.* can. 4.). — At vero haec compositio, sive prout Persona Christi dicitur *persona composita ex humana et divina natura*, sive prout Verbi persona dicitur *composita ad humanam naturam*, solum *analogice* convenit cum *compositione* nobis naturaliter cognita in creaturis. Et de hac postrema tantum, non de prima, sermo est dum removemus a natura divina et a Deo omnem compositionem tum ex aliis, tum cum aliis ; item de hac tantum intelliguntur illa axiomata philosophica : in omni composito esse aliquid potentiale, inveniri aliquid quod dicitur de toto et non de aliquo componente, et alia huiusmodi.

CAPUT VII.

De divina veritate.

176. **Dicendorum ratio.** — Consideravimus Deum in quantum est *ens* et *res* et *unum* et *aliquid* diversum a quolibet alio : nunc autem de ipso agendum est in quantum est *verum*, eo modo quo verum recensetur inter attributa transcendentalia sicut *unum* et *bonum*. Simul tamen, propter notionum affinitatem ac dependentiam, sermo erit etiam de veritate formali prout in ipso Deo invenitur. — Insuper, quia veritas rei accipitur per ordinem ad intellectum, et sic quaestio institui potest utrum et quomodo veritas divina attendi possit etiam per ordinem ad intellectum nostrum, quod est quaerere utrum et quomodo divina essentia possit ab intellectu nostro cognosci, de hac quoque quaestione erit in hoc capite specialiter agendum.

Assertio 31ª.

Deus est ipsa veritas.

177. **Praenotanda de veritate.** — I. *Verum* nominat id in quod tendit intellectus sicut in suam perfectionem quatenus est cognoscitivus. *Veritas* autem abstracte dicitur ipsa ratio veri, sicut bonitas est ratio boni, et entitas ratio entis.

Porro perfectio in quam tendit intellectus, quatenus est co-

gnoscitivus, est ut percipiat rem secundum esse quod revera habet in seipsa : atque hic est sensus qui subest celebri definitioni : *veritas est conformitas intellectus et rei ;* quam in particulari explicare non huius est loci, cum iam fuse de hac re tractatum sit in logica maiori. (Cfr. S. Th. 1. p. q. 16. a. 2. ; *de Verit.* q. 1. a. 3 ; in *I. Sent.* dist. 19. a. 1).

II. Ratio veri ab intellectu, in quo proprie invenitur, derivatur ad rem intellectam, ut etiam res intellecta dicatur vera secundum quod habet conformitatem, seu adaequationem, cum intellectu vero. Et sic veritas per prius, seu principaliter, est in intellectu ; per posterius vero, seu secundario, est in rebus secundum quod ad intellectum verum comparantur.

Veritas intellectus dicitur veritas *formalis*, quia ei primo et per se et proprie competit ratio veritatis, ut constat ex dictis ; veritas autem rerum, quae rebus competit secundario et derivative a veritate formali, vocatur veritas *transcendentalis*, quia convenit universaliter omni enti, et non solum ad determinatum aliquod genus entis constringitur.

III. Res autem dicuntur habere transcendentalem veritatem primario per ordinem ad intellectum divinum ; secundario vero per ordinem ad intellectum creatum.

Nam res intellecta potest habere ordinem ad aliquem intellectum vel *per se*, vel *per accidens*. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse vel cum quo identificatur in esse. Per accidens autem ad intellectum a quo non pendet in esse et cum quo in esse non identificatur, sed a quo tamen cognoscibilis est. Porro iudicium de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Ergo unaquaeque res dici debet vera primario, seu absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet in esse, vel cum quo in esse identificatur ; solum autem secundario ad intellectum a quo in esse non pendet nec cum quo identificatur in esse. Iamvero

1°. Omnes res creatae pendent in esse simpliciter ab intellectu divino. Nam omnes procedunt a Deo sicut ab agente per intellectum, in quo sunt similitudines seu ideae rerum fiendarum ; et in tantum sunt, in quantum similitudinem specierum quae sunt in mente divina assequuntur : dicitur enim ex. gr. verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini. Ergo omnes res creatae habent transcendentalem veritatem primario et absolute per ordinem ad intellectum divinum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 16. a. 1).

2°. Essentia tamen divina a nullo intellectu dependet in esse. Cum tamen identificetur in esse cum suo intellectu, et ideo *per se* intelligatur non posse esse a suo intellectu dissimilis ; ideo concipitur et ipsa habere transcendentalem veritatem suo modo per ordinem ad ipsum intellectum divinum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 16. a. 5. ad 2).

3°. Res artificiales pendent in suo esse, licet alia et alia ratione, tum a Deo, tum ab intellectu artificis : a Deo quidem secundum esse simpliciter etiam ipsius artificii, ab intellectu autem artificis secundum tale esse in formam artificialem. Quare res artificiales dicuntur absolute verae etiam per ordinem ad intellectum artificis a quo in quantum artificiales pendent in esse ; quin tamen excludant veritatem quam habent per ordinem

ad intellectum divinum, a quo pendent secundum esse simpliciter ipsius artificii.

4°. Omnia autem quaecumque sunt entia habent etiam ordinem ad intellectum creatum a quo nullatenus in esse dependent, ut cognoscibilia ab eo aliquo modo : nam omnia sunt apta de se terminare veram sui aestimationem quae fiat ab intellectu creato. Secundario igitur etiam per ordinem ad hunc vera dicuntur. (Cf. S. Th., *De verit.*, q. 1. a. 1).

Ubi notandum est quod, licet veritas intellectus nostri causetur a re, non tamen oportet ut ratio veritatis (etiam eo modo quo dicimus res veras secundario per ordinem ad intellectum creatum) per prius inveniatur in re quam in intellectu. Nam id quod causat veritatem nostri intellectus est *esse* rei, non autem veritas eius. Unde aestimatio intellectus dicitur vera non ex eo quod res est vera, sed ex eo quod res est. Et ideo etiam obiectum intellectus proprie non est *verum*, sed *ens* ; quamvis non apprehendatur ens, nisi ratio veri apprehensionem entis consequatur ; quo sensu vere dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, non autem quasi ens apprehendi non possit nisi ipsa ratio veri apprehendatur. (Cf. S. Th., 1. p. q. 16. a. 3. ad 3 ; in *I.* dist. 19. q. 5. a. 1. ad 2). Postquam vero res secundum suum esse intelligitur apta causare veritatem in nostro intellectu, ab ipsa formali veritate intellectus nostri derivatur ad rem quaedam ratio veritatis transcendentalis. (Cf. S. Th., 1. p. q. 16. a. 1. ad 3 ; *De verit.*,q. 1. a. 2).

IV. Veritas transcendens non significat ipsam conformitatem rerum ad intellectum ; sed significat rerum entitatem sub formali ratione *fundamenti talis ordinis* ad intellectum ; quae ratio est modus ille generaliter consequens ens, qui explicite exhibetur per nomen *veri* supra id quod exprimitur per nomen *ens*. (Cfr. S. Th. *De verit.* q. 1. a. 1.).

Quare veritas transcendentalis dici omnino debet intrinseca rebus, sicut ipsa rerum entitas. Quia tamen rei veritas transcendens accipitur derivative et per posterius ad veritatem formalem quae est in intellectu, ut supra dictum est, ideo dici etiam potest, res denominari veras a veritate quae est in intellectu sicut a forma rebus ipsis extrinseca.

Igitur quando res dicuntur verae denominative a veritate extrinsece existente in intellectu, sermo est de veritate formali prout praeintelligi debet ad veritatem transcendentalem ; quando vero sit sermo de veritate transcendentali, tunc res dici debent verae a veritate sibi intrinsece inhaerente.

Audiatur S. Thomas, *De verit.*, q. 1. a. 4. corp. in fine : « Denominantur res verae *a veritate quae est in intellectu* divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente : sed *a veritate quae est in ipsa re*, quae nihil est aliud quam entitas intellectui adaequata vel intellectum sibi adaequans, sicut a forma inhaerente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua a qua sanus dicitur ».

V. Praeter veritatem *formalem et transcendentalem*, quae communes sunt, nominantur quaedam veritates particulares. Nam 1° *veritas* quae est specialis quaedam virtus, seu *veracitas*, est habitus secundum quem homo in dictis et factis ostendit se sicuti est. 2° *Veritas vitae* dicitur secundum quod homo in vita sua

implet illud ad quod per intellectum divinum ordinatur. 3° *Veritas iustitiae* est secundum quod homo servat id quod alteri debet secundum ordinem legum. (Cf. S. Th. 1. q. 16. a. 4. ad 3.; q. 21. a. 2.; 2. 2.ae q. 109. a. 1. a. 2. ad 3.; a. 3. ad 3.). Sed quamvis aliqua ex his suo modo etiam de Deo dicatur, non est tamen nostrae intentionis de his agere ad praesens, sed solum de veritate transcendentali ac formali, seu de veritate rei et de veritate intellectus.

178. **Probatur thesis**; et quidem primo singillatim quantum ad veritatem intellectus et quantum ad veritatem rei; deinde quoad utramque simul.

I. Veritas intellectus (idest formalis veritas) est conformitas intellectus cognoscentis cum re cognita, iuxta sensum praecedenter explicatum: quatenus nempe intellectus intelligit rem esse revera in seipsa sicut ea intelligitur esse. Atqui intellectus divinus est omnino idem ac obiectum quod per ipsum intelligitur. Nam ipsa essentia divina est unicum obiectum per se terminativum et specificativum divini intellectus; cetera vero a Deo cointelliguntur in ipsa essentia divina cognita, ut suo loco ostendetur. Si autem intellectus divinus est per essentiam idem ac suum obiectum intelligibile, necessario est etiam per essentiam conformis obiecto, imo est ipsa maxima et eminentialis conformitas cum suo obiecto; cum nulla maior conformitas esse possit intellectus cum obiecto quam per absolutam identitatem, (seu melius, cum identitas praestet eminentius quidquid intelligi potest conformitatis intellectus cum obiecto). Ergo intellectus divinus est ipsa intellectualis veritas. Sed Deus est suus intellectus, cum nihil realiter esse possit in Deo quod non sit ipse Deus, ut dictum est agendo de divina simplicitate. Ergo Deus est ipsa veritas intellectus.

Hinc S. Thomas: « Veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. Aequalitatis autem causa est unitas ut patet in *V. Metaph.* Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas ». (*Contra Gent.*, l. 1. c. 62. n. 3). — Item: « Veritas . . . quaedam perfectio intelligentiae est, sive intellectualis operationis . . . Intelligere autem Dei est sua substantia: ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse . . ., non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum, sicut et de divino esse supra ostensum est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas ». (*Contra Gent.*, l. 1. c. 60. n.).

II. Veritas rei (idest veritas transcendens) est entitas rei secundum quod habet conformitatem ad intellectum, ut in praenotatis ostensum est. Atqui essentia divina est maxime ens, idest ens per essentiam, et maximam habet conformitatem cum intellectu, idest habet essentialem identitatem cum ipso. Ergo essentia divina est ipsa veritas rei. Deus autem est sua essentia. Ergo Deus est ipsa rei veritas.

Hinc S. Thomas: « Sicut est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per philosophum in *II. Metaph.*; et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur: est enim verum, cum dicitur esse quod est et non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa ». (*Contra Gent.*, l. 1. c. 62. n. 1).

III. Deum esse absolute ipsam veritatem tum rei tum intellectus, probat S. Thomas 1. p. q. 16. a. 5.: « Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est; et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere, et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas ». Et quidem, ut concludit ipse S. Thomas *Contra Gent.* l. 1. c. 60. n. 4.: « sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas ».

Idem probat Angelicus Doctor ex ratione mensurae quae convenit veritati divinae respectu omnis veritatis: « Illud quod est mensura in unoquoque genere est perfectissimum illius generis... Sed divina veritas est mensura omnis veritatis: veritas enim nostri intellectus mensuratur a re, quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur, quod consonat rei; veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum... sicut veritas artificiatorum ad artem artificis: tunc enim vera est arca, quando consonat arti. Cum ergo Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis... Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas ». (*Contra Gent.*, l. 1. c. 62. n. 4) [1]).

Obiectiones.

179. — *Ob.* 1°. — Veritas, secundum Augustinum (*De vera Relig.*, cap. 36) est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

---

[1]) Ut melius intelligas hoc argumentum et principium quo nititur, adverte id quod dicit S. Thomas in *I. Sent.*, dist. 8. q. 4. a. 2. ad 3.: « Mensura proprie dicitur in quantitatibus: dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei; et hoc est minimum in genere quantitatis, vel simpliciter, ut in numeris qui mensurantur unitate quae est minimum simpliciter, aut minimum secundum positionem nostram, sicut in continuis in quibus non est minimum simpliciter; unde ponimus palmum loco minimi ad mensurandos pannos, vel stadium ad mensurandam viam. Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium quae sunt in genere illo, eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus vel minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit... ».

Resp. — *D. M.* : veritas nostri intellectus quae habetur quando conformatur suo principio, scilicet rebus a quibus cognitionem accipit ; et veritas rerum quae est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino, *C.* ; etiam veritas divina, saltem si de veritate essentialiter dicta, et si cum proprietate loquamur ; (quandoquidem in Deo essentia et intellectus sunt idem et proinde non se habent ut principium et principiatum), *N.* — *C. m.*, intelligendo Deum prout supponit pro essentia. — *N. C.*

« Verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam ; sicut cum dicitur : Pater *est a se*, quia *non est ab alio*. Et similiter dici potest *similitudo principii* veritas divina, in quantum eius esse *non est suo intellectui dissimile* ». (S. Th., 1. p. q. 16. a. 1. ad 2). — Attamen eo modo quo per rationem distinguimus inter essentiam et intellectum divinum, concipimus essentiam ad modum obiecti quod sibi adaequat intellectum divinum ; et ideo, quamvis intelligamus rationem *veritatis* per prius competere intellectui, divinae autem essentiae consequenter ac derivative a veritate intellectus ; accipimus tamen in ratione ipsam *entitatem* divinae essentiae quasi causam veritatis formalis quae est in divino intellectu.

Ob. 2°. — Veritas iuxta S. Thomam (1. p. q. 16. a. 2), proprie loquendo, est tantum in intellectu componente et dividente. Atqui in Deo non est compositio et divisio. Ergo in Deo non est veritas.

Resp. — *D. M.* : veritas formalis intellectus humani qui cognoscit componendo et dividendo, (quatenus nonnisi in intellectu componente et dividente eadem habetur ut cognitum in cognoscente : quod requiritur ad rationem perfectam veritatis in quantum est terminus seu perfectio intellectus formaliter sumpti, sicut ibi S. Doctor explicat). *C.* ; veritas ut sic, seu generaliter sumpta, *N.* — *C. m.* — *N. C.* « Licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum *suam simplicem intelligentiam* iudicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu eius est veritas ». (S. Th., l. c., ad 1).

Ob. 3°. — Quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas eius est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo ; quod patet esse falsum.

Resp. — *C. A.* — *D. 1um C.* : eo modo quo est ens et verum, *C.* ; secus, *N.* — *D. m. subs.* : ita tamen ut fornicari, formaliter ut malum, non est ens sed privatio entis, *C.* ; secus, *N.* — *D. 2um C.* : scilicet totum est a Deo quidquid veritatis est in hoc quod dico : istum fornicari est verum, *C.* ; ipsa fornicatio, formaliter ut peccatum, est a Deo, *N.* — « Dicendum quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico : *istum fornicari est verum*, totum est a Deo. Sed si arguatur : ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis ». (S. Th., l. c., ad 3). Nimirum transitur a veritate signi illius propositionis ad veritatem rei per eam significatae.

Scholia.

180. I. **Quo sensu dici possit omnia vera esse veritate divina.** — Ex eo quod Deus intelligitur esse ipsa veritas colligi

potest, omnia aliquo modo vera veritate divina dici posse. At bene notandus est sensus huius asserti. Aut enim est sermo de veritate transcendentali creaturarum, aut de veritate formali intellectuum creatorum.

Si sermo est de veritate transcendentali quae est in creaturis, notamus, veritatem transcendentem esse ipsam entitatem rei quatenus fundat relationem conformitatis cum intellectu praecipue divino. Haec porro ratio veritatis quae attenditur in re habetur in ea *per posterius* ad veritatem formalem quae est in intellectu, et *derivative* ab ipsa. Sic ergo, si dicimus omnia esse vera a veritate divina quia ratio veritatis *per prius* intelligitur esse in intellectu divino et *per posterius* ac *derivative* ab ipso in rebus prout conformantur divino intellectui, sensus erit verus. Si autem omnia dicantur vera veritate divina quasi ipsa veritas transcendens rerum, idest entitas rerum prout dicit conformitatem ad intellectum divinum, sit ipsa veritas formalis aut transcendentalis divina, sensus erit omnino falsus et absurdus.

Essentia divina in sua eminentia perfectionis simplicissimae est *fundamentaliter* exemplar et similitudo omnium rerum quae sunt possibiles : in tantum enim sunt possibiles res, in quantum divina essentia est infinitis modis imitabilis et participabilis ad extra. Non tamen intelligitur esse *formaliter* proprium exemplar propriaque similitudo rerum in propriis singularum formalibus naturis, nisi quatenus ea intelligitur ut actu cognita in intellectu divino : per hoc enim quod concipimus, intellectum divinum intelligendo essentiam divinam distinguere actu intelligibiter varios gradus divinae imitabilitatis, quae in essentia divina continentur entitative eminenter ac fundamentaliter, intelligimus primo resultare proprias intelligibiles species rerum possibilium in divino intellectu. — Nempe veritas rerum possibilium mensuratur a divina essentia sicut a mensura quadam fundamentali : ideo enim sunt possibiles tales et tales essentiae finitae, quia divina essentia est talibus modis imitabilis et participabilis. At praedicta veritas possibilium pendet ab intellectu divino sicut a mensura formali, quatenus essentia non intelligitur esse *formale* exemplar rerum, nisi quatenus concipitur ut terminus divinae intellectionis accipientis in ea actu intelligibiliter et distincte formas plures, quae in ipsa continentur radicaliter et unite secundum eminentialem perfectionem unius simplicissimae entitatis.

Si vero sermo est de veritate formali intellectuum creatorum, quae nempe est conformitas intellectus et rei, prout supra declarata est, dicimus sequentia. — Si sensus est, omnes intellectus creatos esse *causaliter* a Deo qui est primus et infinitus intellectus, et participare aliquam analogam similitudinem illius ; ipsasque species intelligibiles rerum, quibus eis conformantur, illos recipere *causaliter* a Deo, vel immediate (ut intellectus angelicus qui per infusionem eas accipit simul cum sua natura) vel mediate (ut intellectus humanus qui eas accipit per impressionem a rebus, quae ipsae a Deo recipiunt propriam entitatem per quam conformantur ideis divini intellectus) ; sensus erit verus. Si vero sensus est quod veritates formales, idest praedictae conformitates, non mul-

tiplicentur numero pro numerica multiplicatione intellectuum creatorum, imo et in uno eodemque intellectu secundum multiplicationem distinctarum cognitionum ; sensus est falsus. Unusquisque enim intellectus habet ad rem quam cognoscit suam formalem conformitatem distinctam a conformitate quae est aliorum intellectuum et intellectus divini. Quare dici nequit, unam veritatem divini intellectus esse *formaliter* veritatem omnium intellectuum, sed solum *causaliter*. (Cfr. S. Th. 1. p. q. 16. a. 6.).

181. II. **Quomodo in essentia divina attendi possit veritas per ordinem ad intellectum creatum.** — Dictum est supra, rem dici posse veram secundario per ordinem ad intellectum a quo non dependet, et cum quo non identificatur, in quantum de se nata est facere in eo veram sui aestimationem, scilicet in quantum est ab eo intelligibilis sicuti est. Igitur etiam divina essentia habebit veritatem quodammodo etiam respectu intellectus creati, si de se apta sit terminare veram sui aestimationem, seu si sit ab eo intelligibilis sicuti est. — Iam vero divina essentia, absolute loquendo, quantum est de se apta est terminare intellectionem creati intellectus, ita ut ab eo intelligatur sicuti est in se. Quamvis enim, ut in sequenti assertione dicetur, intellectus creatus non possit ex suis viribus naturalibus pertingere ad cognoscendam divinam essentiam ut in se est, neque exigat elevari supernaturaliter ad ordinem visionis divinae essentiae in se ipsa, hoc ipso tamen quod intellectus est, habet capacitatem obedientialem ut elevetur supernaturaliter ad videndum Deum ut est in se ; divina autem essentia, non propter aliquem defectum visibilitatis seu intelligibilitatis quem in se habeat, sed solum propter defectum seu improportionem naturalem ipsius creati intellectus nequit ab hoc naturaliter attingi : de se enim aptissima est terminare omnem potentialitatem ordinis intelligibilis, modo haec convenienter disponatur. — Divinae igitur essentiae, etiam secundum praedictam habitudinem creati intellectus ad ipsam, competit perfectissima ratio veritatis.

Notetur insuper quod, etsi intellectus creatus, manendo in suis solis viribus naturalibus, minime intelligere valeat ut in se est divinam essentiam, potest tamen aliqualem conceptionem sibi efformare de natura divinitatis secundum quamdam analogiam ex perfectionibus creatis, ita nempe ut eam intelligat esse substantiam simplicem, intellectualem, immensam, aeternam, et huiusmodi ; sicuti hucusque vidimus. Haec autem cognitio non caret veritate quae ei convenire potest iuxta conditionem suam cognitionis pure naturalis. Nam revera in Deo est eminens perfectio realis (nobis, ut in se est, utique incognita), quae nostras conceptiones verificat quantum ad id quod intendimus significare, licet non quantum ad modum quo illud concipimus et significamus. Ergo hoc etiam

sensu aliqua ratio veritatis potest in Deo attendi per respectum ad intellectum creatum.

Assertio 32ª.

Essentia divina ut est in se nequit naturaliter intelligi ab intellectu creato. Supposito tamen facto elevationis intellectus ad visionem divinae essentiae, ostendi potest hoc non implicare contradictionem cum natura intellectus creati.

182. **Declaratur status quaestionis.** — Haec thesis, cuius nexum cum praecedenti iam supra (n. 176) et modo in scholio indicavimus, eo opportunius hic ponitur, quia se habet ut fundamentum ad rite percipiendam distinctionem ordinis supernaturalis a naturali, quae tanti momenti est in re theologica, maxime post errores et confusiones inductas a Baio, Iansenio, Quesnello eorumque sequacibus, necnon a modernis asseclis novarum doctrinarum quae in theoria immanentiae praecipue fundantur.

Hi postremi, (ait P. Mattiussi in libro *Il veleno kanziano*, pag. 120 e segg.), « dall' indole acquisita della mentalità moderna sono stati condotti a cercar nell' uomo stesso la ragione o la necessità di cotesto ordine soprannaturale: sembra ad essi che non potendo noi essere certi della realtà a noi esteriore, l' unica via per conchiudere efficacemente sia schiusa nell' esigenza in noi posta di più alta verità che da noi non troviamo, e di una miglior beatitudine che la natura non ci faccia ottenere. Ecco il metodo dell' immanenza applicato all' apologetica cristiana o alla dimostrazione evangelica: è immanente nell' uomo il bisogno dell' elevazione a Dio, o la tendenza a conoscere e a godere in modo a noi non naturalmente possibile: dunque è necessaria la rivelazione con tutto ciò che la segue ». Ita quidem neoterici, qui, etsi verbis fateantur hanc Dei cognitionem et beatitudinem esse supra vires naturae, cum tamen eam necessario exigi a natura dictitent, eam naturalem homini, in re, faciunt ».

183. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem,** seu ostenditur, Deum, ut est in se, naturaliter cognosci non posse ab intellectu creato.

Ut in tractatu de intellectione vidimus, cognitio fit per hoc quod cognitum formaliter qua cognitum non est extra cognoscitivam virtutem, sed in ea existens. Dupliciter autem hoc contingere potest. Nam 1° potest cognitum esse unitum facultati cognoscitivae per se ipsum ut terminans essentia sua immediate potentiam seu facultatem cognoscitivam: hoc autem in tantum verificari potest, in quantum cognitum identificat sibi essentialiter rationem intelligibilis et intellecti in actu: et ideo potest se intelligibiliter constituere terminum potentiae intellectivae secundum perfectam rationem cogniti, dummodo potentia intellectiva sit tali intelligibili proportionata; 2° potest cognitum esse unitum facultati cognoscitivae per speciem sui intelligibilem, quae sit vicaria

ipsius obiecti in statu cogniti in actu : et hoc semper necesse est esse, quandocumque obiectum non identificat sibi essentialiter rationem intelligibilis et intellecti in actu, ideoque nequit secundum essentiam suam uniri intelligibiliter intellectui ut actu cognitum. — Atqui neutro modo potest essentia divina uniri intellectui creato naturaliter ut cognitum cognoscenti. Ergo cognitio Dei ut est in se est ei naturaliter impossibilis.

Probatur minor. — Sane 1° nequit essentia divina uniri intellectui creato naturaliter per seipsam ut terminans immediate facultatem intellectivam. Nam quamvis essentia divina, quantum est de se, sit apta terminare potentiam intellectivam creatam, quippe quae identificat sibi essentialiter rationem intellecti in actu, cum sit ipsum esse subsistens et ideo etiam ipsum subsistens intelligibile et ipsum intelligere et ipsum esse actu intellectum; intellectus tamen creatus non est naturaliter proportionatus ut immediate terminetur ad tale intelligibile quod est essentia divina sicut est in se ipsa. Siquidem id quod est terminabile per aliud non unitur suo terminanti, nisi sit debite dispositum ad talem terminationem. Ut igitur intellectus creatus terminetur ab ipsa essentia divina sicut a termino actuali intelligibili, oportet ut debita dispositione ornetur per quam efficiatur proxime terminabilis a tali terminativo. — At impossibile est quod talis dispositio sit intellectui naturalis. Id enim cui potentia aliqua unitur ut termino se habet quasi forma eius, etiamsi forte non sit proprie forma informans ac recepta in potentia, sed expleat eminenti modo eius potentialitatem ; necesse est autem ut dispositio ultima potentiae ad formam et ipsa forma sint unius ordinis, ita ut, si forma sit naturalis, etiam dispositio naturalis esse debeat, ac vicissim. Atqui essentia divina est actus qui est supra totum genus intellectus creati. Ergo etiam ultima dispositio creati intellectus ad talem terminationem erit supra totum genus naturalium dispositionum creati intellectus. Scilicet intellectus creatus non est naturaliter proportionatus ad hoc ut immediate terminetur intelligibiliter ad divinam essentiam. (Cf. S. Th. *De verit.* q. 8. a. 3.; 1. p. q. 12. a. 5.).

2° At neque altero modo ex supra positis potest divina essentia uniri naturaliter creato intellectui ut cognitum cognoscenti, nempe per speciem intelligibilem ab ipsa distinctam, quae vices eius gerat in statu intentionali. — Duplex siquidem species huiusmodi supponi potest : nimirum vel species accepta ab aliis rebus per quam cognoscatur divina essentia eo modo quo aliquid dicitur cognosci in alio, sicuti ex. gr. simile in simili, causa in effectu, alterum contrariorum in altero, homo in speculo, significatum in signo ; vel species quae ab ipsa essentia divina sit immediate impressa intellectui, sicut sensibilis species lapidis est oculo impressa a lapide. Atqui repugnat ut essentia divina possit esse in

intellectu actu cognita prout in se est, sive per speciem alienam seu ab aliis rebus sumptam, sive per speciem ab ipsa impressam intellectui. Ergo. — Et re quidem vera.

a) Quod attinet speciem alienam, nulla species propria rei alicuius finitae potest repraesentare aliud secundum id quod proprium est eius, et per quod etiam ab ipsa distinguitur ; sed ad summum rapraesentare illud potest secundum id quod eodem modo in utroque invenitur. Nulla enim res finita continet aut formaliter aut eminenter propriam differentiam entitatis alterius ; hoc siquidem competit solum illi naturae quae est ipsa subsistens et infinita plenitudo essendi, in qua proinde necesse est praexisistant, sicut in principio, omnia non solum secundum principia communia sed etiam secundum ea per quae distinguuntur : unde in sua essentia potest Deus etiam omnia alia perfectissime intelligere, ut suo loco videbimus. Iamvero species quae non repraesentat aliud secundum id quod est eius proprium et distinctivum a ceteris, non repraesentat illud omnino ut est in se ; imo si nulla sit inter haec duo ratio univoce communis, neque repraesentabit illud secundum ullam rationem cum proprietate, sed ad summum secundum aliquam analogiam, si qua forte intercedit. — Porro inter Deum et entia creata nulla prorsus esse potest ratio communis univoce, ut alibi ostensum est. Ergo nulla species entis a Deo distincti inveniri potest, quae valeat repraesentare essentiam divinam ut est in se ; nec quidem solum quantum ad ultimam veluti differentiam, sed neque secundum ullam possibilem rationem communem. Repugnat ergo ut essentia divina possit cognosci ut est in se per speciem aliquam acceptam a rebus ab ipsa distinctis. — « Impossibile est, ait S. Thomas (*Comp. theol.* c. 105), quod intellectus per speciem rei unius cognoscat (prout est in se) essentiam alterius : et quanto magis species per quam cognoscit intellectus plus distat a re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius : ut puta, si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret eius essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum ; magis autem imperfecte, si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum ; si autem cognosceret per speciem alicuius rei quae nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret. Manifestum est autem..., quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quamcunque igitur speciem creatam non solum sensibilem, sed intelligibilem, Deus cognosci per essentiam non potest ». (Cf. etiam cap. 255 ; *De verit.* q. 8. a. 1. ; 1. p. q. 12. a. 2.).

b) Nunc vero quod attinet speciem quae sit impressa intellectui immediate ab ipsa essentia divina, dicimus omnino fieri non posse, etiam per eam, ut Deus videatur ut in se est. — Et-

enim dicta species, utut immediate impressa a Deo, semper tamen esset quaedam forma recepta in intellectu sicut in potentia a se distincta, ideoque finita : omnis enim forma finitur ad subiectum in quo recipitur. Atqui forma intelligibilis finita in essendo necesse est ut sit etiam finita in repraesentando, et quidem non solum subiective, ut sic dicamus, quatenus nempe vis eius repraesentativa sit finita, (quod idem est ac dicere quod talis species esset finita in essendo), sed etiam obiective, seu quatenus non repraesentet aliquid nisi ut deficiens a purissima ratione essendi et affectum aliqua carentia perfectionis. — *Alio modo*. Cum omnis actus transcendentaliter ordinetur ad potentiam, eique proportionetur, oportet ut quidquid recipitur per modum recipientis recipiatur ; ideoque quod species in intellectu recepta non repraesentet obiectum nisi secundum modum cognoscentis, scilicet per modum alicuius habentis esse, ac proinde simpliciter finiti, non autem per modum *esse subsistentis*, qui est proprius modus Dei. (Cf. BILLOT, *De Deo uno*, pag. 135 ; S. TH. locis cit.).

184. Argumentum totum, ad probandum quod intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videre nequit, sic etiam perbelle confici cum S. Thoma potest (1. p. q. 12. a. 4.). « Impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem (in cognitione naturali) est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua ; quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et huiusmodi sunt substantiae incorporeae quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi ; et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali : unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali ; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali ; quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes ; quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum ». (Cf. SUAREZ, *Disp.*

met., 30. sect. XI. n. 13; *De Deo*, lib. 2. cap. 9; FRANZELIN, *De Deo uno*, sect. 2. cap. 2. thes. 14) [1]).

185. **Probatur thesis quoad 2am partem,** quae sic est: Supposito ex revelatione facto elevationis intellectus ad visionem divinae essentiae, ostendi potest hoc non implicare contradictionem cum natura intellectus creati. — Et sane naturae intellectus creati minime repugnat pertingere usque ad cognitionem causae ut est in se, cum imo hoc quaerat universaliter quantum potest. Item ei non repugnat, in suis motibus a nullo ente et bono particulari ita constringi, ut in eo sistere necessario debeat: nam ens et bonum universaliter prosequitur in quantum possibile est. Neque pariter ei repugnat cognoscere res immateriales: quin imo etiam res materiales non accipit nisi cum abstractione a materia individuali. Si igitur elevetur supernaturaliter ad videndam intuitive primam omnium causam, atque ad gaudendum de obiecto in quo simul est tota ratio entis et veri et boni, item si elevetur ad intelligibile maxime abstractum a materia; hoc non erit contrarium naturae eius, sicut esset contrarium rationi oculi corporei elevari ad videndam spiritualem substantiam, et contra rationem appetitus sensitivi, elevari ad delectandum in bono spirituali: quippe qui in essendo supra materiam nequaquam elevantur, ideoque ad obiectum in materia existens terminari debent. Quin imo hoc esset maxime perficere naturam intellectus iuxta propriam eius indolem, quae est de ente in universali. Quamvis ergo potentia passiva nostri intellectus possibilis non se extendat naturaliter ultra virtutem activam intellectus agentis; obedientialiter tamen se extendit usque ad visionem Dei, per virtutem activam ipsius Dei supernaturaliter

---

[1]) Facta demonstratio igitur ostendit impossibilitatem naturalis cognitionis divinae essentiae ut est in se, non solum pro intellectu humano et angelico, sed et pro quocumque intellectu creabili. Omnis enim intellectus creabilis oportet ut habeat suum esse naturale coniunctum potentialitati: quia nulla creatura potest esse suum esse, sed ad hoc comparatur ut potentia ad actum. Omne igitur quod ab intellectu creabili sit naturaliter cognoscibile, nequit esse ab eo cognitum nisi per modum cuiusdam potentialitatis quae potentialitati respondeat ipsius cognoscentis. Non poterit ergo essentia divina inveniri in aliquo creabili intellectu ut purus actus intentionalis. Sic ergo nec erit cognita sicut est in se.

Hinc deduces, visionem Dei ut in se est dici debere *supernaturalem* non solum *relative* ad vires connaturales intellectibus creatis in praesenti ordine a Deo instituto in creaturis; sed omnino *absolute* respectu cuiuscumque etiam a Deo excogitabili ordine purae naturae. Hinc etiam omnia quae vel proxime vel remote ordinant positive et actualiter intellectivam creaturam ad finem visionis Dei ut est in se, cuiusmodi sunt dona gratiae et lumen gloriae, dici debent *absolute* supernaturalia, ita nempe ut nulli possibili creaturae secundum sua naturalia possint esse debita aut connaturalia. Quare substantia creata quae sit supernaturalis est aliquid involvens contradictionem in terminis, ut bene ostendit Suarez in l. c.; *De Deo*, n. 14-15.

agentis. Et haec potentia obedientialis est realiter idem ac ipsa natura intellectus : unde dici potest intellectus habere, secundum hanc obedientialitatem, transcendentalem ordinem ad essentiam Dei videndam.

Hinc duplex quoque distingui potest obiectum potentiae cognoscitivae, unum connaturale et proportionatum, seu adaequatum intensive, ad quod scilicet potentia potest connaturaliter ferri ; alterum vero terminativum et extensive adaequatum, ad quod nempe aliquo modo pertingit potentia saltem sub analogia sui obiecti connaturalis, cuiusmodi respectu intellectus est ens in tota sua latitudine. Iamvero ne supernaturaliter quidem fieri potest, utpote in se contradictorium, quod facultas cognoscitiva feratur in aliquid quod sit extraneum suo obiecto etiam extensive adaequatum, sicut quod oculus pertingat ad videndum ens immateriale, quod est extra estenxionem lucidi. At contradictio assignari nequit in hoc quod facultas intellectiva supernaturaliter pertingat ad cognoscendum in se proprie, et non solum per analogiam ad aliud, obiectum quod, licet non sit ei adaequatum intensive, includitur tamen sub obiecto adaequato extensive.

Obiectiones.

186. — *Ob.* 1° (contra 1^am^ p. thesis). — Ille qui est imperfectus in aliqua specie desiderat consequi perfectionem illius speciei : sic qui habet opinionem de re aliqua quaerit scientiam. Sed qui habet Dei cognitionem solum ex creaturis habet imperfectam cognitionem. Ergo quaerit perfectam quae est cognitio substantiae eius ut est in seipsa ; quaeque ideo naturaliter possibilis dicenda est.

Resp. — *D. M.* : desiderat consequi illius speciei perfectionem quae sit in eo ordine, *C.*; quae sit supra totum illum ordinem, *Subd.* : si ad talem ordinem sit elevatus, *C.* ; secus, *N.* — Ad exemplum adductum respondeo, quod opinio et scientia alicuius rei continentur apud nos in uno eodemque ordine ; at non ita cognitio naturalis et visio Dei. — *D. m.* : imperfectam absolute, *C.* ; relative ad statum intellectus, *Subd.* : si hic sit elevatus ad ordinem supernaturalem, *C.* ; si non sit elevatus, *iterum Subd.* : in praesenti vita, *C.* ; in statu termini, *N.* — *D. 1um C.* : si sit elevatus ad ordinem supernaturalem, *C.* ; secus, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 2°. — Ex cognitione effectuum excitatur desiderium cognoscendi essentiam causae. Sed intellectus creatus cognoscit res ut effectus Dei. Ergo nisi cognoscat essentiam Dei, non erit quietum eius naturale desiderium. Possibilis ergo naturaliter dici debet talis cognitio.

Resp. — *D. M.* : cognoscendi essentiam causae quantum possibile est iuxta conditionem intellectus, *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* — *N. utr. C.*

Ob. 3°. — Qui vident naturaliter *quia est* aliquid, scire desiderant *quid est* ipsum ; quod est intelligere eius substantiam. Sed intellectus creatus naturaliter cognoscit *quia est* Deus. Ergo scire desiderat *quid est* ; ideoque haec cognitio dici debet ei naturalis.

Resp. — *D. M.* : pro possibilitate et conditione ipsius intellectus *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* — *D. 1um C.* : pro eius conditione et possibilitate, *C.* ; secus *N.* — *N. 2. C.*

Ob. 4°. — Nihil finitum potest quietare desiderium intellectus. Sed sola essentia divina est infinita. Ergo haec sola ut cognita in seipsa potest desiderium intellectus quietare. Ergo ut prius.

Resp. — *D. M.*: et idcirco ultima perfectio intellectus in cognitione Dei consistit, *C.*: quasi haec cognitio debeat esse visio essentiae divinae, *Subd.*: posita elevatione *C.*; etiam in statu non elevationis, *N.* — *C. m.* — *D. 1um C.*: posita elevatione, *C*; secus, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 5°. — Cognitio in qua consistere debet naturalis beatitudo ad quam intellectus pertingere potest debet specie differre a cognitione Dei quae habetur vel haberi potest in via ad beatitudinem. Atqui ea non differret specie ab ista, si ambae essent analogica Dei cognitio ex creaturis. Ergo oportet quod illa cognitio in qua est beatitudo non sit cognitio analogica, sed per intuitionem Dei immediatam ut est in seipso.

Resp. — *C. M.* — *N. m.*: ut enim specie differant illae cognitiones etsi sint ambae secundum analogiam, sufficit quod cognitio viae sit proportionalis intelligibilibus speciebus quas nunc habere possumus, atque dispositioni praesenti intellectus nostri; cognitio vero quae propria esset termini proportionetur speciebus quae debitae essent intellectui in tali statu, atque dispositioni intellectus eidem statui congruae. — *N. C.*

Ob. 6°. — Intellectualibus naturis inest naturalis inclinatio ad pellendam ignorantiam. Atqui cum tali naturali desiderio stare non potest naturalis impossibilitas cognoscendi Deum cognitione quae non sit solum analogica: nam per cognitionem analogicam scirent divinam substantiam esse sibi ignotam, et sic acquiescere non possent tali cognitioni. Ergo intellectus creatus potest naturaliter cognoscere Deum ut est in se.

Resp. — *D. M.*: si illam ignorantiam apprehendunt ad modum privationis, vel si putant sibi possibile scire id quod non cognoscunt, *C.*; secus, *N.* — *N. m.* — *Ad rat. add. D.*: et simul cognoscerent divinam substantiam esse naturaliter invisibilem, et proinde talem nescientiam non apprehenderent ad modum privationis, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 7°. — Ultima perfectio rei cuiusvis et ultimus eius finis est in coniunctione ad eius principium. Atqui Deus immediate est principium animae rationalis et potentiarum eius. Ergo ultima perfectio et ultimus finis animae rationalis est coniunctio ad Deum immediate. Sed per hanc coniunctionem iam intellectus cognoscit Deum non solummodo ex creaturis per analogiam, sed ut est in se. Ergo cognitio Dei in se est homini naturaliter possibilis.

Resp. — *D. M.*: secundum modum quo competit ei coniungi vel terminari ad suum principium, qui diversus esse potest pro diverso statu naturae aut gratiae, *C.*; modo improportionato naturae coniungendae, *N.* — *C. m.* — *D. 1um C.*: idest anima rationalis pertingere debet intellectu et voluntate ad ipsum Deum a quo processit et non sistere in aliquo creato bono, modo tamen proportionato naturae suae, *C.*; debet terminari ad ipsum Deum secundum essentiam visum ut est in se, *N.* — *D. m. subs.*: si talis coniunctio fit immediate ad Deum tamquam ad formam intelligibilem per seipsam, *C.*; si fit solum modo proportionato naturae hominis, scilicet per speciem creatam convenientem utique statui termini, *N.* — *N. C.*

Ob. 8°. — Illud a quo fit aliquid visibile in actu immediate cognoscitur a sensu, scil. lux. Ergo illud a quo fit aliquid intelligibile in actu immediate ab intellectu cognoscitur. Atqui id quo omnia intelligibilia fiunt est ipse Deus, qui solus est actus purissimus. Ergo intellectus hominis saltem in statu termini in quo nullum impedimentum erit, Deum immediate videbit naturaliter.

Resp. — *D. M.*: illud a quo *formaliter* fit visibile in actu, *Tr.*; id a quo fit visibile in actu *efficienter*, *N.*, vel *Subd.*: sicut dicitur videri sol cum videtur lumen solis, *C.*; quasi videri debeat in seipso, *N.*; non enim necesse est quod qui videt *colorem* aliquem (qui est actu visibilis per lumen

solis) videat substantiam solis, sed sufficit ut videat lumen solis prouti eo color illustratur. — *D. 1um C.* : illud a quo formaliter fit aliquid actu intelligibile, quodque a Deo originaliter manat seu efficienter producitur, *Tr.* ; illud a quo efficienter est aliquid intelligibile in actu, quodque relate ad nostram cognitionem est proxime intellectus agens, et ut primum principium Deus, *N.* ; comparatur enim essentia divina ad intelligibilia sicut substantia solis ad visibilia corporalia. — *D. M. subs.* : Deus est quo omnia formaliter fiunt intelligibilia, *N.* ; est quo efficienter fiunt intelligibilia *Subd.* : ut primum principium, *C.* ; ut principium proximum respectu intellectus nostri, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 9°. — Anima etiam unita corpori potest intelligere seipsam. Atqui ipsa est creatura quaedam spiritualis. Ergo universim potest naturam spiritualem ut est in seipsa intelligere, et non solum ex sensibilibus.

Resp. — *D. M.* : per speciem a phantasmatibus abstractam, *C.* ; directe apprehendendo essentiam suam, *N.* — « Nihil enim est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu . . . Unde cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatibus abstracta ; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur.». (S. Th., *Quaest. de anima*, a. 16. ad 8). — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 10°. — Sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Atqui visus noster potest cognoscere omnia visibilia. Ergo intellectus noster potest cognoscere omnia intelligibilia. Atqui Deus est maxime intelligibilis. Ergo intellectus noster potest naturaliter cognoscere etiam Deum ut est in se.

Resp. — *D. M.* : ad intelligibilia quorum habet speciem, *C.* ; quorum nequit habere species naturaliter, *N.* — *D. m.* : quia est receptivus naturaliter specierum omnium visibilium, *C.* ; si quorumdam species habere non posset, *N.* — *D. 1um C.* : quorum potest habere naturaliter species a phantasmatibus abstractas, *C.* ; quorum nequit tales species habere, *N.* ; nisi agatur de aliqua cognitione analogica. — *D. m. subs.* : et tamen nequit repraesentari per propriam speciem quae a phantasmatibus abstrahatur, *C.* ; et potest hoc modo repraesentari, *N.* — *N. C.*

Ob. 11° (contra 2am p. thesis). — Cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest ullo modo videre essentiam Dei.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : nulla est proportio quasi unius quantitatis ad aliam, seu secundum determinatum excessum, *C.* ; nulla est proportio prouti sumitur generatim pro habitudine ex. gr. effectus ad causam vel potentiae ad actum quocumque modo, *N.* — *D. C.* : ex principiis solius naturae, *C.* ; ex principiis supernaturalibus, quibus disponitur ut possit terminari immediate ad ipsam essentiam divinam quasi ad formam intelligibilem, *N.* — *N. C.*

Ob. 12°. — Quanto magis est remotum obiectum visus, tanto fortior requiritur visus ad videndum. Ergo infinite distans videri nequit nisi a visu infinitae virtutis. Sed essentia divina est infinite distans. Ergo cum omnis intellectus creatus sit finitae virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam.

Resp. — *D. A.* : quia non aequalis forma determinans visum provenit a propinquo et a remoto, *C.* ; si aequalis forma perveniret visui a remoto et a propinquo, *N.* — *D. 1um C.* : nisi per essentiam ei coniungeretur immediate ut forma, *C.* ; si ita coniungitur ei, *N.* — *D. m. subs.* : et tamen

in visione beata erit immediate coniuncta intellectui creato per seipsam ut forma intelligibilis terminans potentiam intellectivam, *C.*; non erit sic coniuncta, *N.* — *N. C.*

Ob. 13°. — Omne illud quod per essentiam videtur intellectu attingitur. Atqui nullus intellectus potest attingere illud quod in infinitum distat ab ipso, cuiusmodi est essentia divina. Ergo intellectus creatus non potest videre Deum per essentiam.

Resp. — *D. M.*: quatenus intellectus fit ei unitus tamquam ad formam intelligibilem, *C.*; quasi intellectus fiat eiusdem naturae cum eo, *N.* — *Cdm.*: ita ut fiat eiusdem naturae cum eo, *C.*; ita ut uniatur ei tamquam ad formam intelligibilem, *N.* — *N. C.*

Ob. 14°. — Intellectus creatus, cum indifferenter se habeat ad omnia intelligibilia, non potest cognoscere determinate aliquid, nisi per obiectum suum determinetur. Atqui divina essentia non est obiectum quod possit intellectum determinare, cum sit summum ens maximae generalitatis et nullo modo determinatum. Ergo intellectus creatus ipsam videre non potest.

Resp. — *D. M.*: nisi determinetur per obiectum quod ei uniatur ut intelligibile, vel mediante sui specie vel immediate per essentiam suam, *C.*; quod ei debeat semper uniri per speciem, *N.* — *D. m.*: per speciem sui, *C.*; per essentiam suam, *N.* — *D. rat. add.*: Deus est maximae generalitatis in causando et nullo modo determinatus in ratione limitationis, *C.*; est maximae generalitatis in essendo et nullo modo determinatus in ratione distinctionis, *N.* — *N. C.*

Ob. 15°. — Plus distat spiritus increatus ab intellectu creato, quam spiritus creatus a sensu. Atqui repugnat quod sensus cognoscat spiritum creatum. Ergo nec spiritus increatus poterit cognosci ab intellectu creato.

Resp. — *D. M.*: secundum proprietatem naturae, *C.*; secundum rationem cognitionis, *N.* Nam spiritus creatus non est sensibilis, sed spiritus increatus est intelligibilis, licet non possit ab intellectu creato per sua naturalia cognosci. — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 16°. — Deus est invisibilis propter claritatem excedentem. Atqui claritas Dei sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit eum in patria. Ergo sicut est invisibilis in via, ita erit invisibilis in patria.

Resp. — *D. M.*: excedentem omnem formam creatam qua intellectus informari possit, *C.*; excedentem ipsam essentiam divinam quae erit *quasi forma* intellectus nostri in patria, *N.* — *D. m.*: si sermo est de facultate intellectiva in se considerata, *C.*; si de forma intelligibili, quae in patria erit quodammodo ipsa essentia divina terminans ad se immediate intellectum ad hoc dispositum per lumen gloriae, *N.* — *N. C.*

Corollaria.

187. I. Ex doctrina tradita in 1ª thesis parte, qua scilicet evincitur divinam essentiam in ratione obiecti intelligibilis omnino esse improportionabilem viribus naturalibus cuiuscumque intellectus creati, atque ex solutione difficultatum, apparet manifeste quam vehementer errent non solum illi qui visionem essentiae divinae connaturalem prorsus faciunt homini, sed illi etiam qui, ut multi ex modernis immanentiae doctrinae addicti, quamvis eam fateantur vires naturae excedere, tamen exigi necessario a natura humana eamdem dictitant. Cum enim natura non deficiat in necessariis, id quod ab ea necessario postulatur nequit dici naturaliter ei impossibile. — Unde

etiam patet, de hoc facto elevationis hominis ad beatam Dei visionem fruendam non posse constare nisi ex divina revelatione, minime vero ex sola consideratione naturae humanae; quamvis, supposita revelatione, solvere possimus argumenta quibus fidei adversarii conantur ostendere, visionem Dei esse absolute impossibilem; ut modo in thesi probavimus. [1])

188. Quod elevatio ad ordinem visionis divinae essentiae in seipsa sit supra cognitionem naturalem et solum per fidem innotescere possit, asserit S. Thomas in quaest. 5. *De malo*, art. 3, ubi hoc praecise assumit ad concludendum animas infantium decedentium absque baptismo nullam pati afflictionem interioris doloris propter carentiam divinae visionis. En verba S. Doctoris: « Animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam; sed carent *supernaturali cognitione*, quae hic in nobis *per fidem plantatur*, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam Sancti possident (visio essentiae divinae ut in se est), *est supra cognitionem naturalem*. Unde Apostolus dicit (1. *Ad Cor*. 2. 9) quod nec oculus vidit, nec auris audivit, *nec in cor hominis ascendit* quae praeparavit Deus diligentibus se. Et postea subdit: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Quae quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo *se privari tali bono* animae puerorum non cognoscunt; et propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident » [2]). — Et his verbis concordant alia loca plurima, ubi Angelicus Praeceptor diserte docet, visionem immediatam Dei, et quidquid ad eam ordinat, non esse debita naturae. In tantum enim haec possent sola ratione demonstrari, in quantum cum aliquo principio naturali essent necessario connexa; si autem sic essent connexa, iam debita naturae dici deberent. (Cfr. ex gr. quaest. 5. *De malo* a. 1. ad 3. et ad 15;

---

[1]) « Pretendono alcuni, ait P. MATTIUSSI (lib. cit., pag. 137 et seqq.), d' arrivare a dedurre dalla sola natura l' esistenza del sopranaturale. Ci voglion venire mostrando che questo è necessario, si che la sapienza divina non potè a meno di aggiungerlo all' uomo creato; voglion mostrare che è *immanente* all' uomo la necessità dell' elevazione ad un ordine più alto che la natura da sè non possa avere; a quello che per la religione di Cristo realmente è stabilito . . . ».

[2]) Aliter sentire videtur S. Doctor circa hoc in *2. Sent.* dist. 33. q. 2. a. 2. Ibi scilicet supponere videtur pueros cognoscere elevationem hominis ad beatificam visionem. Unde quod non doleant de privatione talis visionis explicat ex hoc quod « pueri nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent; quia *nec eis debebatur ex principiis naturae*, cum omnem facultatem naturae excedat, nec *actus proprios habere potuerunt* quibus tantum bonum consequerentur... unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis, quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt quae aliis similibus factae sunt ». — Attamen etiam in hac sententia (quam postea S. Doctor reformavit, ut ex loco citato quaest. de malo constat) non sequeretur infantibus innotescere *naturaliter* factum elevationis, cum haec cognitio dici posset ex revelatione derivata.

quaest. 18. *De verit.* a. 2. in corp., et ad 8., atque a. 4.; 1. p. q. 62. a. 2.; in *II. Sent.* dist. 33. q. 2. a. 2. etc.).

189. II. Propter easdem rationes videtur esse negative solvenda quaestio, utrum saltem *possibilitas* visionis divinae essentiae possit sola ratione demonstrari ita, ut tamen simul constet de naturali improportione intellectus humani ad eam, et proinde de nulla visionis exigentia ex parte naturae nostrae. Nam, sicut diximus agentes de demonstratione divinae existentiae (Cf. ass. 2.), quandocumque agitur de investiganda possibilitate alicuius rei, non est procedendum a priori, sed videndum a posteriori utrum illa res sit necessario connexa cum aliquo obiecto vel facto ad ordinem realitatis pertinente; talis autem necessaria connexio inter naturalem ordinem et supernaturalem nequaquam habetur: unde praescindendo a fide decernere non valemus cum certitudine, utrum intellectus creatus sit obedientialiter capax talis luminis intellectualis ut valeat ipsam Dei essentiam ut est in se intelligere. (Cf. BILLUART, tom. I., diss. 4. a. 3., *appendix*).

Argumenta autem quae ad demostrandam possibilitatem dictae visionis afferri possunt ex naturali appetitu intellectus cognoscendi essentiam causae visis effectibus, itemque ex appetitu perfectae beatitudinis, eatenus solum vim habere, quatenus iam ex fide supponamus factam a Deo elevationem hominis ad ordinem supernaturalem, ideoque ultimam nostram beatitudinem futuram esse de facto supra totum ordinem naturae, facile constat ex dictis.

Atque sub hac suppositione intelligendus videtur Angelicus doctor ubicumque utitur illis argumentis, ut 1. p. q. 12. a. 1.; 1. 2.^{ae} q. 3. a. 8.; *Contra Gent.* l. 3. cap. 50 et 57; *De verit.* q. 3. a. 1.; *Quodl.* 7. a. 2; *Quodl.* 10. art. ult. etc.

Ostendit siquidem S. Thomas illis in locis falsitatem sententiae haereticorum (Armenorum saeculo VII, Arnaldistarum saeculo XII, Almarici saeculo XIII, quos praeterea secuti sunt Trinitarii et Palamitae) qui, non negantes elevationem hominis ad statum supernaturalem, asserebant tamen, ex ipso excessu intelligibilitatis divinae essentiae supra intellectum creatum omnino demonstrari positive impossibilitatem absolutam, id est repugnantiam intrinsecam, doctrinae quam fides catholica docet, intellectum scilicet beatorum videre essentiam divinam ut proprie est in seipsa, non autem solum splendorem, vel claritatem, vel aliquid huiusmodi. Contra hos itaque haereticos usus S. Thomas analogia dogmatum, supposita elevatione hominis ad statum supernaturalem quam haeretici illi non negabant, ostendit cum tali doctrina fidei esse necessario connexam alteram fidei doctrinam, possibilitatis scilicet visionis divinae essentiae in seipsa; quae connexio arguitur ex ipsa natura intellectus eiusque appetitus, qui certe salvari debet sub ipsa elevatione ad ordinem supernaturalem. Cum videlicet aliquibus non statim possit apparere, quomodo ex elevatione ad statum supernaturalem sequatur, nullam aliam Dei cognitionem sufficere ad beatitudinem hominis quam quae sit intuitiva cognitio divinae essentiae in seipsa, (unde et aliqui existimarunt, nonnullos quoque inter sanctos Ecclesiae Patres negavisse possibilitatem videndi essentiam Dei in seipsa quin tamen negarent supernaturalem hominis elevationem; quamvis revera illi Patres de impossibilitate solius *adaequatae* comprehensionis Dei loquerentur); ideo S. Thomas, considerando ex una parte naturam intellectus qui de se est inquisitivus essentiae causae effectuum quos videt, et est apprehensivus beatitudinis perfectae secundum eius communem rationem, et supposita ex alia parte elevatione ipsius intellectus ad statum supernaturalem, ostendit repugnare ut intellectus perfecte expleat suum naturale desiderium in illo statu, nisi perveniat ad visionem divinae essentiae ut est in se.

Appendix.

Quaedam circa beatam divinae essentiae visionem quaestiunculae solvuntur.

190. I. *Visio divinae essentiae dici debet excludere medium in quo et medium quo, non vero etiam sub quo.* — In visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum *sub quo* intellectus videt, et hoc, in praesenti vitae statu, pro nobis est lumen intellectus agentis, quod ad nostrum intellectum possibilem se habet sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est, *quo* intellectus videt : et hoc est species intelligibilis quae intellectum possibilem determinat, atque ad eum se habet sicut ad oculum species lapidis. Tertium medium est, *in quo* aliquid videtur : et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus ; sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum cernimus aliud ; atque hoc medium se habet ad intellectum sicut ad visum corporalem speculum in quo oculus aliquam rem perspiciat.

Primum et secundum medium non faciunt mediatam visionem. Immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum non sine specie eius (medio *quo*) in oculo recepta, et non sine lumine (medio *sub quo*) videat : quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia, sed per ea in unum visibile fertur, quod est extra oculum. Sed tertium medium (idest *in quo*) facit visionem mediatam : visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in speculo ; similiter intellectus cognoscens causam in causato fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae. (Cf. S. Th. *Quodl.* 7. a. 1.). Porro

1°. In visione beata, essentia divina cognoscetur secundum completum esse suae speciei, ut sic dicamus ; idest secundum id quod est ei proprium et quod non repraesentatur a rebus creatis, quae sunt effectus deficientes ab eius perfecta similitudine. Sed sic non cognosceretur si in aliquo alio sicut in medio *in quo* cognosci deberet. Ergo in visione divinae essentiae haberi non potest medium *in quo* ea cognoscatur.

2°. Similiter, ut in praecedenti assertione dictum est, nulla potest dari species creata informans intellectum, quae repraesentet essentiam Dei secundum esse completum speciei suae, et non solum secundum aliquam analogiam ad creaturas. Cum enim omne quod in aliquo recipitur recipiatur in eo per modum recipientis, impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfecte secundum totam suam rationem repraesentet. Unde si per aliquam similitudinem talem divina essentia a nobis videretur, immediate non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram eius. Ergo in visione divinae essentiae ut in se est nullum dari potest medium *quo*. (Cf. S. Th. *Quodl.* 7. a. 1.).

3°. At aliter dicendum de medio sub quo. Nam ut essentia divina cognoscatur ut est in se, oportet, sicut dictum est, ut fiat intelligibiliter quaedam unitio intellectus ad essentiam divinam, per terminationem ad ipsam quasi ad formam intelligibilem. Unde non per aliud intellectus intelligit essentiam divinam, quam per ipsam divinam essentiam. « Non quod ipsa essentia divina, ait S. Thomas *De verit.* q. 8. a. 3., sit forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma ; ut sicut ex forma, quae est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita, licet dissimili modo (nempe non entitative sed intentionaliter), ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per seipsam intelligitur ». Iamvero ut intellectus creatus possit actu terminari ad essentiam divinam quasi ad intelligibilem formam, necesse est ut disponatur quadam

dispositione ultima, quae sit eiusdem ordinis cum forma ad quam terminari debet, ideoque prorsus supernaturalis ; quaeque *lumen gloriae* vocatur. Ergo in visione divinae essentiae in seipsa non excluditur, sed imo prorsus requiritur, medium *sub quo*.

191. II. *Videns essentiam Dei in seipsa percipit immediate ipsum actum exercitum divinae existentiae.* — Potest rei cuiusvis existentia a nobis cognosci modo ut *signata*, modo ut *exercita* ; exercita vero, modo ut *abstractive* percepta, modo ut percepta *intuitive*. — Cognoscitur ut *signata*, quando apprehendimus existentiam alicuius rei, quin tamen affirmemus eam revera dari a parte rei : ut si cogites existentiam alterius sideris praeter ea quae sunt nota. Cognoscitur vero ut *exercita*, quando de aliqua re scimus *quia est*, idest quando intelligimus rem illam de facto habere in seipsa existentiam. — Potest autem dupliciter percipi existentia rei exercita ; nempe, vel *abstractive* seu *mediate* tantum : quod est quando cognoscimus revera existere aliquam rem, quia eius existentiam in sua ratione abstractam intelligimus mediante aliquo alio cum quo est connexa, ut quum ex creaturis cognoscimus existentiam Dei ; vel *intuitive* : quod est quando percipimus in seipsa rem cum suo actu existendi, sicut quum intuemur aliquam personam cum qua loquimur, vel quum percipimus existentiam nostrarum cogitationum et volitionum.

Porro essentia divina secundum quod est in seipsa est omnino idem ac suum simplicissimum esse exercitum, cum ipsa sit suum esse, ut supra ostensum est. Si ergo intellectus unitur intelligibiliter cum ipsa essentia divina, unitur quoque cum ipso esse exercito eius percipiendo illud immediate.

192. III. *Videns essentiam Dei in seipsa intelligit ipsam totam, seu percipit illam secundum omnes formales rationes quae habentur ex parte rei visae.* — Dicimus rationes *formales* illas quae ad Deum spectant prout consideratur ut est in seipso subsistens, (cuiusmodi sunt etiam rationes relativae Personarum) ; easque distinguimus a rationibus *eminentialibus* et *virtualibus* quae in Deo possunt intelligi prout cognoscitur ut causa aliorum a se. Porro hae posteriores rationes nonnisi a Deo, qui solus comprehensive intelligit seipsum, omnes cognoscuntur ; at formales rationes necessario cognoscantur oportet ab intellectu quolibet qui Deum immediate videat. — Et sane, obiectum, quod ab aliqua facultate cognoscitiva attingitur, eatenus non cognoscitur totum, quatenus vel plures in se formales rationes contineat quae non omnes sint attingibiles a tali potentia cognoscitiva, (sicut ex. gr. pomum continet in se aliquas rationes quae non sunt attingibiles ab oculo, sicut rationes saporis et ponderis), vel non attingatur nisi per plures similitudines quae solum inadaequate ipsum repraesentent. Atqui essentia divina cum sit realiter in se simplicissima non habet plures formales rationes quae ab ipsa realiter distinguantur, et quarum aliquae sint attingibiles per intellectum (supposita elevatione), aliae non ; in visione insuper divinae essentiae in seipsa nulla admittenda est similitudo quae ipsam repraesentet, ut supra dictum est, cum ipsa immediate ad se terminet potentiam intellectivam. Ergo essentia divina oportet ut cognoscatur tota ab intellectu qui illam videt ut in se est, idest secundum omnes formales rationes quae habentur ex parte rei visae.

Hinc deduci potest contra recentiores ontologos, repugnare quod Deus immediate in seipso attingatur ab intellectu sub formalibus rationibus entis infiniti, entis absoluti, entis necessarii, aut similiter, nec tamen videatur ut in se est secundum essentiam. Cum enim Deus non sit nisi unus simplicissimus actus, si in se attingitur, iam totus attingitur. Si vero non totus attingitur, iam non attingitur immediate, sed per aliquam speciem ab ipso distinctam.

193. IV. *Nullus intellectus creatus videns Deum per essentiam ipsum comprehendit.* — *Comprehensio* definiri potest cognitio adaequans intrinsecam cognoscibilitatem obiecti tam extensive quam intensive; seu cognitio qua obiectum tantum cognoscitur quantum ex se cognoscibile est.

Pro cuius explicatione adverte quod duplex distinguenda est cognoscibilitas obiecti, alia intrinseca, alia extrinseca. — Cognoscibilitas intrinseca attenditur ex parte ipsius entitatis obiecti, et tanta esse potest quanta est ipsa entitas: nam in tantum aliquid cognoscibile est, in quantum est ens, et secundum omne quod in se habet de entitate est etiam secundum se cognoscibile. Haec igitur intrinseca cognoscibilitas absolute complectitur tum omnia quae formaliter sunt in re, ut eius constitutiva vel partes vel proprietates; tum omnia quae in ea continentur eminenter aut virtualiter secundum ordinem suae naturae, cuiusmodi sunt ea ad quae potest se extendere eius virtus activa, et quorum est susceptiva eius naturalis potentia passiva. — Cognoscibilitas extrinseca attenditur ex parte virtutis facultatis cognoscitivae; et potest esse maior vel minor, secundum diversos gradus virtutis qui inveniuntur in diversis cognoscentibus: nam quaelibet res etiam secundum totam suam entitatem altius cognoscibilis est a summo aliquo intellectu angelico, quam ab intellectu alicuius hominis; et improportionabiliter altius ab intellectu divino, quam ab intellectu creato. Atque haec cognoscibilitas non solum se extendit ad ea quae in re cognoscenda continentur formaliter, aut eminenter, aut virtualiter, intra ordinem suae naturae, sed potest quoque se extendere ad ea quae ei convenire possent secundum virtutem et potentiam obedientiae respectu agentis extrinseci, puta quod una substantia possit converti in aliam, quod natura creata possit Deo uniri hypostatice, quod intellectus creatus possit elevari ad videndum Deum.

Porro cum dicitur, ad comprehensionem, prout in communi consideratur, requiri ut obiectum tantum cognoscatur quantum cognoscibile est, sermo non est de cognoscibilitate extrinseca: secus nihil posset dici comprehensum nisi a Deo, quod admitti non debet; sed sermo est de cognoscibilitate intrinseca: nam satis intelligitur comprehendi obiectum quando tantum cognoscitur quantum ex *sese postulat* cognosci, seu quantum ratione intrinsecae suae entitatis natum est obiective movere intellectum ad cognoscendum.

Sed adhuc in ipsa obiecti cognitione secundum adaequatam eius cognoscibilitatem intrinsecam distingui debent cognitionis adaequatio *extensiva*, et adaequatio *intensiva*. Adaequatio cognitionis extensiva habetur per hoc quod nulla sit in obiecto perfectio nullusque perfectionis gradus qui non cognoscatur, et quidem non solum quoad ea quae ad rem pertinent formaliter (quod sufficeret ad rem cognoscendam ut est in se), sed etiam quoad ea quae ad ipsam pertinent eminenter, aut virtualiter, secundum ordinem naturae eius. Adaequatio autem intensiva habetur per hoc quod tanta sit intensio et claritas cognitionis, quanta est intensio et claritas cognoscibilitatis obiecti: seu per hoc quod gradus intensitatis cognitionis, ideoque et virtutis cognoscitivae, perfecte adaequet gradum intensitatis in ratione cognoscibilis quae est in obiecto.

Igitur comprehensio obiecti oportet ut sit talis cognitio, quae tum extensive tum intensive adaequet intrinsecam cognoscibilitatem obiecti. Unde recte dici consuevit cum Augustino (*Epist.* 112, c. 9) quod illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil lateat videntem, aut cuius fines circumspici vel circumscribi possunt. Tunc enim fines alicuius circumspiciuntur quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

His positis circa propriam notionem comprehensionis, facile demonstrari potest propositio quae est in titulo. Sane, ut essentia divina comprehendatur, necesse est ut tantum cognoscatur sive extensive sive intensive, quantum ab intrinseco cognoscibilis est. Atqui essentia divina a nullo creato intellectu etiam elevato ad eam intuitive videndam potest sic intelligi: in-

tellectus enim creatus, quantumcumque perfusus lumine supernaturali, nunquam habere potest vim cognoscitivam infinitam, qualis requiritur ut cognitio adaequetur sive extensive sive intensive cognoscibilitati intrinsecae divinae essentiae, quae omni modo infinita est. Ergo nullus creatus intellectus potest comprehendere essentiam divinam. (Cf. S. Th., 1. p. q. 12. a. 7. 8, et alibi).

Advertatur ergo differentia inter intellectum qui essentiam divinam cognoscat abstractive ex creaturis, illum qui cognoscat eam intuitive in seipsa, et illum qui eam cognoscat comprehensive. Qui cognoscit abstractive, nequaquam intelligit cum proprietate formales perfectiones divinae essentiae, sed tantum sub quadam analogia cum perfectionibus creaturarum. Qui intelligit intuitive, cognoscit omnes perfectiones formales (tum absolutas quae spectant naturam, tum relativas quae spectant Trinitatem Personarum), sed non omnes perfectiones quae eminenter et virtualiter in essentia divina continentur, cum non intelligat cum infinita intensitate cognitionis. Qui vero intelligit comprehensive, cognoscit omnes perfectiones tum formaliter, tum eminenter, tum virtualiter ei convenientes, easque intelligit cum infinita cognitionis intensitate.

Hinc si quis diceret: « intellectus omnis qui intuitive videat essentiam divinam in seipsa immediate, necesse est ut illam intelligat adaequate; sed qui adaequate intelligit divinam essentiam, comprehendit illam; ergo omnis intellectus videns in seipsa divinam essentiam, illam comprehendit »; sic oporteret respondere: *D. M.*: intellectus omnis intuitive videns essentiam divinam necesse est ut illam intelligat adaequate *intensive*, *N.*; adaequate *extensive*, *Subd.*: quoad omnes perfectiones formales, *C*; quoad omnes quoque perfectiones eminenter ac virtualiter contentas, *N.* — *Cdm.*: qui divinam essentiam intelligit adaequate *intensive*, et consequenter etiam *extensive* quoad omnes prorsus perfectiones tum formaliter, tum eminenter et virtualiter ad eam pertinentes, illam comprehendit, *C.*; qui divinam essentiam intelligit adaequate solum quoad perfectiones eius formales, comprehendit eam, *N.* — *N. C.*

Si vero quis ita argumentaretur: « quod ita totum videtur ut nihil eius lateat videntem, comprehenditur ab ipso; sed divina essentia a quolibet eam vidente immediate, ita tota cognoscitur ut nihil eius lateat videntem; ergo divina essentia a quolibet vidente immediate comprehenditur »; respondendum esset: *C. M.* — *D. m.*: divina essentia a quolibet vidente eam immediate ita tota cognoscitur ut nihil de formali eius perfectione lateat videntem, *C.*; ita ut nihil de his quae eminenter et virtualiter ad illam pertinet lateat videntem, *N.* — *N. C.*

194. **Nota.** — Ad designandam diversitatem inter visionem Dei intuitivam quidem sed non comprehensivam, et visionem comprehensivam, bene etiam adhibetur distinctio, qua dicitur divina essentia a non comprehendente videri *tota* et *non totaliter*, a comprehendente autem *tota* et *totaliter*. Et in hac distinctione, per hoc quod dicitur *tota*, intelligitur divina essentia non quasi coalescens ex partibus, sed secundum omne quod ipsam spectat formaliter ut est in se subsistens; per illud vero quod dicitur *totaliter*, intelligitur modus cognitionis qui sit adaequatus cognoscibilitati divinae essentiae, et consequenter divina essentia etiam secundum modum quo est accepta in tali sibi adaequata cognitione. — Hinc S. Thomas (*De verit.* q. 8. a. 2. ad 1): « Divina essentia, ait, ab intellectu beato tota videtur, quia nihil est non visum ab eo; ut scilicet ly *tota* exponatur privative non per positionem partium (quia divina essentia simplex est); non tamen perfecte (totaliter) videt: unde non sequitur quod illam comprehendat ». Obiicienti autem: « *Totaliter* dicit quemdam modum; sed omnis modus divinae essentiae est ipsamet essentia. Ergo si videbitur ipsa essentia tota, videbitur totaliter », sic

respondet : Dicendum quod in visione qualibet triplex modus considerari potest. Primus modus est *ipsius videntis absolute*, qui est mensura capacitatis eius : et sic intellectus (beati) totaliter videt Deum ; hoc est dictu tota vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est *ipsius rei in se* ; et hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas quam substantia, modus eius est ipsa essentia. Et sic totaliter vident Deum (beati), quia vident totum modum Dei, eodem modo quo totam essentiam. Tertius est *ipsius visionis*, quae est medium inter videntem et rem visam ; et dicit modum videntis per comparationem ad rem visam ; ut tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando scilicet visio habet modum totalem ; et hoc est quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicuti est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia... ; sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cuius demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis eius, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est ».

195. V. *Quamvis nullus intellectus creatus possit comprehendere divinam essentiam, tamen in ipsa visione eius intuitiva dari potest gradus alius alio maior.* — Nam « facultas... videndi Deum, ait S. Thomas, non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit (seu reddit aptum ut immediate terminetur ad Deum quasi ad formam in eodem ordine intelligibilitatis...). Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae qui plus habet de charitate : quia ubi est maior charitas, ibi est maius desiderium ; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati : unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit ». (1. p. q. 12. a. 6).

Advertatur igitur quod tota ratio inaequalitatis in visione Dei provenit ex inaequalitate solius luminis gloriae, et non intellectus : unde si intellectus Angeli alicuius et alicuius hominis aequale lumen gloriae participent, aequaliter Deum videbunt ; et si intellectus alicuius hominis plus participet quam alicuius Angeli intellectus, melius videbit Deum homo quam Angelus. Sic nulli dubium esse debet quin SS. Virgo Maria supra omnem puram creaturam tam humanam quam angelicam Dei essentiam contempletur.

Proportionaliter vero ad diversum gradum perfectionis in actu visionis divinae essentiae, intellectus diversi intelligent plura vel pauciora de his quae eminenter et virtualiter in ea continentur, nempe de his quae Deus facit vel facere potest : quo enim altius causa cognoscitur, eo plures effectus in ea intelligi possunt, ut dictum est. Generatim tamen omnes illa omnia videbunt, quae requiruntur ad satiandum naturale desiderium rationalis creaturae, et quae pertinent ad proprium cuiusque statum, et ad elevationem ad ordinem gratiae.

Porro quae spectant ad naturale desiderium sunt omnium rerum existentium genera et species et virtutes, et totus ordo universi. Unde quilibet videns divinam essentiam haec omnia cognoscet ; per cognitionem autem naturalium specierum etiam individua videbit quae ad earum cognitionem sunt necessaria. — Quae spectant statum proprium cuiusque, sunt res et personae et actus, quae determinatam habent habitudinem ad beatos ipsos, puta qui ipsos supplicant ; vel quae sunt in ipsorum custodia. — Quae spectant elevationem ad ordinem gratiae, sunt mysteria fidei quae credidit beatus in hac vita. — Non tamen necesse est ut omnia singularia existentia et facta cordium et decreta Dei libera cognoscantur : nam huiusmodi nec requiruntur ad explendum naturale desiderium, nec omnia habent determinatam relationem ad statum cuiusque proprium, vel ad ordinem elevationis per gratiam. (Cf. S. Th. 1. p. q. 12. a. 8. ad 4. ; *Contra Gent.* l. 3. cap. 59.).

Nullus autem intellectus creatus poterit videre omnia prorsus quae in Deo eminenter ac virtualiter continentur, nempe omnes omnino participabilitates et effectus divinae bonitatis ad extra: nam ad hoc requireretur comprehensio, ut ostensum est.

196. VI. *Ea quae ab intellectu creato in essentia divina intuitive visa cognoscuntur non successive sed simul videntur.* — Nam, ut ait S. Thomas 1. p. q. 12. a. 10., « ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unius actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur: sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur... Ea (vero) quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur ». Hoc tamen non tollit quominus plura cognoscantur etiam per proprias species infusas intellectui, et sic successive cognoscantur. (Cf. S. Th. loc. cit. ad 2.).

CAPUT VIII.

De divina bonitate.

197. **Rerum continuatio.** - Ex iis quae circa Dei essentiam et attributa nobis erant tractanda iuxta ordinem superius indicatum (n. 73), non superest consideranda nisi divina bonitas. Propter vero quaestionum connexionem et affinitatem, huic capiti accensebimus quoque quaestiunculam de divina pulcritudine.

Assertio 33ª.

Deus est summum bonum in seipso, et ipsa bonitas subsistens; est etiam summum bonum et ipsa bonitas respectu omnium.

198. **Praenotanda de bonitate.** — I. *Bonum* significat ens quatenus fundans relationem convenientiae ad appetitum: dicimus enim aliquid bonum secundum quod illud concipimus ut aptum ad appetitum movendum vel quietandum. Scilicet bonum est quod placet appetitui, qui si nondum illud possidet desiderat illud et quaerit, si illud possidet gaudet de illo et in eo quiescit fruitive. — Porro quidquid est, in quantum est actu, fruitur entitate sua, et si est in potentia ad aliquid appetit illud, et si iam eo perfectum est fruitur etiam de entitate superaddita. Quare entitas ipsa rei, prout intelligitur explicite sub formali ratione fundantis ordinem convenientiae cum appetitu ipsius entis quod fruitur seu gaudet sua entitate, dicitur bonitas eius, quae ei convenit in quan-

tum est ens. Et illa perfectio ad quam est in potentia, prout intelligitur ut fundans ordinem convenientiae ad appetitum qui illam desiderat, dicitur eius bonitas acquisibilis. Perfectio vero superaddita qua res est perfecta supra primam suam entitatem simpliciter, prout intelligitur ut fundans ordinem convenientiae ad appetitum quiescentem in ea, dicitur bonitas complens absolute et simpliciter bonitatem eius. Et ita esse cuiuslibet rei et quaelibet perfectio dicitur bona habenti, seu *bonitas* eius.

Inclinatio vero seu appetitus omnium rerum ad bonum acquirendum et in bono possesso, est quaedam veluti impressio in rebus a voluntate divina quae, amando bonitatem suam ut communicandam et participandam ad extra per creaturas, inclinat et dirigit omnia ad ipsam divinam bonitatem participandam et gaudendum de participatione eius. Unde amor ipse quo unumquodque ens gaudet de sua entitate ut sibi bona, et desiderium quo suam completionem in bonitate desiderat est quidam effectus et quaedam virtus divinae voluntatis inclinantis omnia in suam bonitatem quam amat ut communicandam rebus; et ipsa entitas et bonitas creata, prout respondet tali appetitui seu inclinationi, est terminus secundarius in quod fertur ipsa divina voluntas prout vult communicare suam bonitatem quae est proprium et primarium suum volitum. Atque hinc est quod entitas creata universaliter potest intelligi ut bona secundum quod connotat convenientiam ad appetitum cuiuscumque in quo est virtus divinae voluntatis inclinantis ad divinam bonitatem participandam per esse et quaslibet rerum perfectiones ipsis convenientes.

II. Bonum non significat solam relationem convenientiae ad appetitum, neque significat ex aequo ens et talem relationem, sed significat ipsum ens sub formali ratione fundantis realiter relationem convenientiae ad appetitum. Haec autem ratio in re identificatur cum ipso ente: nam in tantum aliquid est motivum vel quietativum appetitus, in quantum habet de actu seu de entitate et perfectione; attamen non exprimitur per ens: ens enim absolute dicit id cui competit esse, et de se nullum connotat ordinem ad appetitum.

Quare ens et bonum sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem. Alia enim est ratio qua ens accipitur absolute ut id cui competit esse: alia est ratio qua ens accipitur ut fundans ordinem appetibilitatis relate ad appetitum. Reali autem identitati boni cum ente non obest quod etiam *non ens* seu *non esse* accipiatur quandoque ut bonum. Nam *non esse* non est secundum se appetibile, sed per accidens; in quantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod quidem malum aufertur per *non esse*: ablatio vero mali non est appetibilis nisi in quantum per malum privatur quodam *esse*. Illud igitur quod per se est appetibile est *esse*; *non esse* vero per accidens tantum appetitur, in quantum scilicet quoddam *esse* appetitur quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens *non esse* dicitur bonum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 5. a. 2. ad 3.). — Quamvis vero bonum sola ratione differat ab ente, non sequitur quod bonum non sit aliquid reale: nam, ut dictum est, bonum significat ipsum ens prout fundat realiter relationem ad appetitum: ens autem prout dicto modo accipitur est aliquid reale.

Prout autem bonum et ens distinguuntur ratione, oportet dicere quod ratio seu intentio entis est prior ratione seu intentione boni, sicut dici debet

etiam respectu intentionis veri et unius. Cuius ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum et non e converso. (Cf. S. Th. in 1. d. 8. q. a. 3.). — Atque hinc est quod bonitas habetur ut proprietas entis. Est enim bonum necessario coniunctum cum ente convertibiliter, et tamen praesupponit rationem entis ut priorem se, et ex ea sequitur.

Sicut autem bonum ratione distinguitur ab ente, sic etiam distinguitur a ratione *perfecti*. Quamvis enim ad rationem *perfecti* seu habentis actum sequatur ratio appetibilis, seu fundantis relationem convenientiae ad appetitum, quia nempe omnis perfectio est talis ut in ea possessa quiescat appetitus habentis et in eam absentem feratur appetitus potentiae, tamen ratio *perfecti* ut sic non dicit explicite rationem fundantis talem convenientiam.

III. Licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens *simpliciter* et bonum *simpliciter*. Nam dicitur ens *simpliciter* per suum primum esse quod est esse substantiale ; et dicitur bonum *simpliciter* secundum ultimum esse superadditum. Quod autem est ens *simpliciter* dicitur bonum *secundum quid* ; et quod est ens *secundum quid* dicitur bonum *simpliciter*. Et horum ratio sic assignatur a S. Thoma : « Cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam ; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale uniuscuiusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid : sicut esse album significat esse secundum quid : non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimum perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest in quantum est ens ; secundum vero ultiultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter ». (1. p. q. 5. a. 1. ad 1.).

Cum ratio entis sit prior ratione quam ratio boni, quia potest ens cogitari quin cogitetur ut fundans convenientiam ad appetitum ; nullum inconveniens est quod, licet omne ens in quantum est ens sit bonum, tamen cogitetur aliquod ens praescindendo a quovis ordine ad appetitum et ab omnibus per quae intelligi posset ordinabile ad appetitum. Et tunc in illo ente, prout intelligeretur cum tali praecisione, non inveniretur bonum vel ratio boni. Sic autem sunt entia mathematica. Quamvis enim haec, ut in rebus existunt, habeant sicut cetera entia propriam bonitatem transcendentalem, tamen, prout accipiuntur cum totali abstractione a materia et a motu, habent etiam praecisionem ab ordine ad appetitum, seu a ratione finis qui habet rationem moventis, et ideo sunt in intellectu ut entia separata a ratione boni.

Et hic est sensus quo a veteribus dicebatur in mathematicis non esse bonum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 5. a. 3. ad 4.).

IV. Cum ens dicatur bonum in quantum ex se est fundans ordinem ad appetitum, ut dictum est, ideo quidquid est terminus appetitus secundum eam rationem qua terminat appetitum oportet ut habeat rationem boni : unde nihil potest appeti nisi qua bonum, seu nisi quatenus respicitur ab appetente ut fundans convenientiam ad appetitum. Hinc celebre effatum : *bonum est quod omnia appetunt.* Quod, ut notat S. Thomas : « non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur ; sed quia quidquid appetitur rationem boni habet ». (1. p. q. 6. a. 2. ad 2.)

Nota insuper quod bonitas ipsa rei, idest entitas prout fundat ordinem convenientiae ad appetitum, est propria formalis ratio, qua aliquid habet ut sit causa finalis veluti in actu primo, idest ut possit movere et quietare appetitum ; quemadmodum infra declarabimus quando de Deo agemus prouti est causa finalis omnium rerum. Eo autem modo quo finis est potens movere appetitum ad hoc quod participet de bonitate quae est in ipso, bonum dici consuevit *diffusivum sui* : per hoc enim quod bonum appetitur seu desideratur et amatur trahit appetentem ad communicationem propriae bonitatis. Non autem bonum dicitur diffusivum prout diffundere vel communicare important operationem causae efficientis. (Cf. S. Th. 1. p. q. 5. a. 4. ad 2.).

V. Bonum simpliciter dictum prouti importat perfectionem dicitur quoque consistere in modo, specie et ordine.

Sane unumquodque dicitur bonum simpliciter in quantum est perfectum, et perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Unumquodque autem est id quod est per suam formam. Atqui forma praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam de necessitate sequuntur. Ergo ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod et formam habeat, et ea quae praeexiguntur, et ea quae consequuntur ad ipsam. Porro ad formam praeexigitur determinatio sive commensuratio principiorum seu materialium seu efficientium ipsam ; et hoc significatur per *modum* ; unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa vero forma significatur per *speciem*, quia per formam unumquodque in specie constituitur, et propter hoc dicitur quod numerus speciem praebet ; quia definitiones significantes species sunt sicut numeri : sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia addita vel subtracta. Denique ad formam sequitur inclinatio ad finem aut ad actionem aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque in quantum est in actu agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam : et hoc pertinet ad pondus et *ordinem*. Ergo ratio boni secundum quod consistit in perfecto esse, consistit etiam in modo, specie et ordine. (Cf. S. Th. 1. p. q. 5. a. 5.).

Adverte tamen quod habere modum, speciem et ordinem pertinet ad rationem boni creati : nam bonum in Deo est sicuti in causa : unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem, non autem ista tria aliter habere quam ut eorum causa. (Cf. S. Th. 1. p. q. 6. q. 1. ad 1.).

VII. Bonum convenienter dividitur in honestum, utile et delectabile. Nam iuxta superius dicta bonum est aliquid in quantum est appetibile et terminus motus. Porro huius motus terminatio considerari potest ex consi-

deratione motus corporis naturalis. Terminatur enim motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum ; secundum quid autem etiam ad medium per quod itur ad ultimum quod terminat motum : et dicitur aliquid terminus motus in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus potest accipi dupliciter : vel ipsa res in quam tenditur ut puta locus vel forma, vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus id quod est appetibile terminans motum secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata vocatur *delectabile*.

Notandum tamen quod haec divisio boni non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Non per oppositas res : nam honesta etiam sunt delectabilia, nullumque inhonestum est utile. At per oppositas rationes, quasi diceretur : per delectabilia tantum, per utilia tantum et per honesta (quae sunt etiam delectabilia). Dicuntur enim illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae quae solum propter sanitatem et non propter se sumitur. Honesta denique dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur.

Est etiam haec divisio analoga. Nam bonum non dividitur in ista tria sicut univocum quod aequaliter de his praedicetur : sed sicut analogum quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto ; secundario de delectabili ; tertio de utili. (Cf. S. Th. 1. p. q. 5. a. 6.).

199. **Probatur thesis quoad 1am partem**. — Bonum iuxta dicta est ens quatenus fundans ordinem convenientiae ad appetitum. Entitas autem ipsa rei, in quantum est id in cuius fruitione quiescit appetitus cuiuscumque quod est, est bonitas eius in seipso. Unde eo modo quo aliquid est ens, est etiam bonum in seipso. Atqui Deus est summum ens, ut supra est ostensum. Ergo est etiam summum bonum in seipso.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Eo modo aliquid est bonum, quo in seipso est ens. Sed Deus in seipso est ens per essentiam, scilicet ipsum esse per se subsistens. Ergo est etiam bonum per essentiam, scilicet ipsa bonitas subsistens. (Cf. inferius n. 203).

Probatur thesis quoad 3am partem ; seu ostenditur quod Deus est summum bonum et ipsa bonitas respectu omnium. — *Bonum alteri* dicitur ens secundum quod fundat relationem convenientiae ad appetitum alterius. Atqui Deus est huiusmodi respectu omnium aliorum ab ipso. Ergo Deus est bonum respectu omnium. — *Minor* probatur cum S. Thoma 1. p. q. 6 a. 1. «Unumquodque appetit suam perfectionem : perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile : unde ipsum agens est appetibile et habet rationem boni : hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo partici-

petur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod ei competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius (*De div. nom.* c. 4.) attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt ». — Nimirum : Perfectio cuiuscumque causati consistit in aliqua assimilatione suae causae. Quod ergo appetit propriam perfectionem appetit assimilationem suae causae. Sed quod appetit assimilationem causae, appetit ipsam causam ut repraesentandam et participandam per similitudinem. Cum ergo omnis creatura sit effectus Dei, appetendo suam perfectionem appetit Deum ut repraesentandum et participandum. Ergo Deus habet rationem appetibilis seu boni respectu cuiuscumque creaturae.

Adverte autem quod creaturae non sic dicuntur appetere propriam perfectionem quasi ipsam desiderent quando non sunt, (quod repugnantiam includeret) ; sed sic quod quando primo sunt, appetunt perfectionem, seu esse quod possident, amando ; et appetunt desiderando ultimam perfectionem ad quam habendam sunt natae. Appetere enim sumitur ut commune ad actus appetitus qui sunt circa bonum sive praesens sive absens.

Alio modo argumentum sic posset efferri. Cum omnia sint a Deo per voluntatem, id quod habet rationem appetibilis et boni et finis respectu divinae voluntatis in creatione rerum erit id ad quod tamquam in finem tendunt omnia quae a Deo sunt in vi voluntatis eius. Sed nihil esse potest bonum et finis respectu divinae voluntatis in creatione rerum nisi ipsa sola bonitas divina ut repraesentanda et participanda ad extra. Ergo omnia quae a Deo sunt tendunt in divinam bonitatem ut repraesentandam et participandam. Sed id in quod aliqua tendunt est appetibile et bonum ipsis. Ergo eadem divina bonitas, quae ut subsistens est bona Deo, ut repraesentanda et participanda est bona omnibus. (Cf. S. Th., *Comp. theol.*, c. 101).

200. **Nota.** — Ut autem penitius intelligatur ratio qua omnia quae sunt, prout possunt, appetunt Deum, iuverit expendere ea quae prorsus angelice disserit S. Thomas.

Itaque I. statuit quod omnia tum cognoscentia tum non cognoscentia non solum dici debeant dirigi a Deo in proprios fines seu in proprium bonum, sed ita dirigi, ut ipsis tribuatur ut appetant suum bonum et finem. Qui appetitus, ut supra notavimus, haberi potest ut quaedam impressio divinae voluntatis omnia in finem suum dirigentis.

Ait siquidem, *De verit.*, q. 22. a. 1. : « Necesse est dicere quod omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos effectus convenientes. — Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem : uno modo per se ipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit ; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante dirigitur ad determinatum locum. — Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt : oportet enim dirigens habere cognitionem eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quae finem non cognoscunt : sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim in quod dirigitur in finem solummodo impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur propter quam ei competat talis directio vel inclinatio ; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem conse-

quitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat ; unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale : sicut ille qui dedit lapidi gravitatem inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter feratur ; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus secundum Philosophum in 8. Phys. Et per hunc modum omnia naturalia, in ea quae eis conveniunt sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi ; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. — Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit ; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde, cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum quasi petens suum bonum ; oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum ; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum quasi sponte tendentia in bonum : propter quod dicitur (Sap. 8.), quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est divinitus ordinatum ».

II. Docet, omnia ipsum Deum appetere, et quidem explicite intellectualem naturam, cetera vero implicite. — « Secunda causa non potest influere in suum effectum, nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem eius. Et ideo sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens agit in omni agente ; ita propter hoc quod est ultimus finis appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite. Sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principia in conclusionibus : resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia ; ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei actu vel habitu ». (*De veritate* q. 22. a. 2.). — Neque huic obest, quod quidam refugiant Deum, cum ipsum odio habeant. Nam, ut ait idem S. Thoma (ibid. ad. 3.), « Deus dupliciter potest considerari : vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi : unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenae illatae vel praecepta quae gravia videntur, ipse Deus refugitur et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum ; sicut ipsi daemones, secundum Dionysium (*De*

Div. Nom. cap. 4.), appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt ».

III. Asserit divinam bonitatem non appeti a creaturis ut consequendam secundum seipsam, sed solum secundum assimilationem ; quamvis natura intellectualis possit supernaturaliter elevari ut Deum in seipso attingat intelligibiliter ut terminum operationis. — « Finis et agens proportionantur ad invicem, sicut materia et forma. Unde secundum differentiam agentis est differentia finis. Est autem duplex agens. Quoddam quod suscipienti suum effectum est proportionatum ; unde formam eiusdem speciei vel rationis in effectum inducit, sicut in omnibus agentibus univocis, ut ignis generat ignem et domus quae est in anima artificis causat domum quae est in materia. Quoddam vero agens non est proportionatum recipienti suum effectum ; unde effectus non consequitur speciem agentis, sed aliquam similitudinem eius quantum potest, sicut est in omnibus agentibus aequivoce, ut sol calefacere dicitur. — Ita etiam est duplex finis : quidam proportionatus ei quod est ad finem : et talis finis acquiritur ut perfectio in eo quod ad finem est, sicut sanitas (in animali) per operationem medicinae. Est etiam quidam finis improportionabiliter excedens illud quod est ad finem : et hic non acquiritur ut perfectio inhaerens ei quod est ad finem, sed aliqua similitudo eius. Et talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens. Et ita non acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma eius : sed aliqua similitudo eius quae est in participatione alicuius bonitatis. Et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis ; et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis quae est forma rei. — Sed tamen ipsamet divina bonitas potest (supernaturaliter) acquiri a creatura rationali ut perfectio quae est obiectum operationis, in quantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, in quantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum quod est similitudo quaedam divinae bonitatis «. (In *2. Sent.* dist. 1. q. 2. a. 2).

IV. Ostendit omnia appetere divinam bonitatem eo praecise modo quo ipsa divina bonitas praestituitur cuique rei ut finis in voluntate primi agentis. — « Finis non est causa rei, nisi secundum quod est in volutate agentis : et ideo ipsa bonitas divina secundum modum et ordinem quo est ab eo volita (ut manifestanda et participanda ad extra) est finis rerum. Et ideo tunc unaquaeque res maxime ad suum finem accedit, quando imitatur divinam voluntatem, secundum quod de ipsa re dispositum est a Deo ». (Ibid. ad 3.). Ubi tamen adverte non ideo dici a divina voluntate disponi de bonitate sua participanda ad extra, quasi a divina voluntate pendeat ut aliqua creabilis essentia secundum sua essentialia plus vel minus contineat de bonitate participabili a Deo : nam propriae essentiae rerum in suis attributis essentialibus non pendent a voluntate, sed fundamentaliter ab essentia divina, formaliter vero a divino intellectu. Sed dicitur a voluntate disponi de Dei bonitate participanda, quatenus 1° ab ea dependet quod tribuatur esse existentiae his vel illis essentiis maioris vel minoris nobilitatis in repraesentanda divina natura ; 2° ab ea dependet ut statuatur quo gradu essentiis quae creantur sint tribuendae rationes accidentales quae in se admittant diversos gradus perfectionis. Audiatur S. Thomas in *1. Sent.* dist. 44. q. 1. a. 1. : « Uniuscuiusque rei in se consideratae duplex est bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur ; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale ; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et huiusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei maiorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse maioris bonitatis : quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid,

non esset eadem res, sed alia : quia, secundum Philosophum in 8. *Met.*, sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem, ita in definitionibus differentia addita vel subracta. Verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, iam non erit bos, sed alia species, scilicet homo ; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero maiorem numerum facere possit ; ita non potest facere quod haec res maneat eadem et maiorem bonitatem essentialem habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul verae : quod Deus non potest facere ».

V. Ostendit, aliter se habere Deum ad suam bonitatem ut finem, aliter intellectuales creaturas, aliter vero irrationales. — Ait enim in *2. Sent.* dist. 1. q. 2. a. 2. ad 4. : « Cum bonitas Dei sit finis rerum, ad ipsam res diversimode se habent. Ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse : unde summe bonus est ; et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat : unde beatus est, quia beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum. Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse, ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem intelligendo et amando eam : unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse : unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis ».

VI. Assignat propriam diversitatem quae est in modo agendi propter finem prout dicitur de Deo, et prout dicitur de aliis ab ipso. — « Agere aliquid propter finem est dupliciter : vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente et hoc dicitur ratio operis ; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit. Unde finis operis potest esse in alio ; sed finis operantis semper est in ipso : sicut patet in aedificatore qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio in qua consistit forma domus est finis operis, sed utilitas quae provenit ex hoc operanti est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quemdam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet quod etiam ex parte operantis finis actionis eius consideretur, qui est bonum ipsius in ipso. Sciendum est ergo quod agere hoc modo est dupliciter : vel propter desiderium finis, vel propter amorem finis. Desiderium enim est rei non habitae ; sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus dicit (super Psal. 118). Et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet. Sed Deo competit agere propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit. Et ideo dicitur in littera (Magistri sententiarum), quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis ; et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis ». (*2. Sent.* dist. 1. q. 2. a. 1.). Atque ex his etiam patet, quod ex eo quod ponitur Deus agere propter finem, nulla ponitur esse in Deo dependentia ab alio.

Obiectiones.

201. — *Ob.* 1°. — Bonum est quod omnia appetunt. Atqui Deum non omnia appetunt, quia non omnia ipsum cognoscunt, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non competit Deo.

Resp. — *D. M.* : idest quidquid appetitur habet rationem boni, hoc ipso quod est terminus appetitus, *C.* ; illud tantum est bonum quod est terminus appetitus omnium, *Subd.* : illud tantum est bonum per essentiam et finis ultimus omnium, *C.* ; illud tantum habet aliquo modo rationem boni, *N.* — *D. m.* : non omnia appetunt Deum secundum seipsum, *C.* ; non omnia appetunt Deum secundum aliquam similitudinem sui, *Subd.* : appetitu elicito sive rationali sive sensitivo, *C.* ; appetitu saltem naturali, *N.* — Omnia enim appetendo proprias perfectiones appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divinae essentiae. — *N. C.*

Ob. 2°. — Ratio boni consistit in modo, specie et ordine. Atqui haec non conveniunt Deo. Ergo bonum non convenit Deo.

Resp. — *D. M.* : ratio boni creati, in quantum scil. ad hoc ut sit perfectum et bonum simpliciter, debet habere formam (speciem), et ea quae praeexiguntur ad formam (modum), et ea quae consequuntur formam (ordinem), *C.* ; ratio boni absoluti, *N.* — *D. m.* : et tamen sunt in eo sicut in causa quae aliis imponit modum, speciem et ordinem, *C.* ; non sunt in Deo sicut in causa, *N.* — *D. C.* : modo quo convenit creaturis, *C.* ; modo eminentiori, *N.*

Ob. 3°. — Bonum est quod omnia appetunt. Atqui nihil est quod omnia appetunt nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil est bonum nisi solus Deus ; quod etiam videtur per id quod dicitur (Luc. 18, 19) : *nemo bonus nisi solus Deus*. Atqui summum dicitur in comparatione aliorum. Ergo Deus non est summum bonum, sed unicum bonum.

Resp. — *D. M.* : scilicet quidquid appetitur habet rationem boni, *C.* ; illud non est bonum quod non appetitur ab omnibus, *N.*, vel *Subd.* : non est bonum per essentiam, *C.* ; non est bonum saltem per participationem, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : bonum per essentiam, *C.* ; saltem per participationem, *N.* — « Quod autem dicitur *nemo bonus nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut postea dicetur ». (S. Th., 1. p. q. 6. a. 2. ad 2 ; cf. Scholion proxime sequens).

Ob. 4°. — Summum bonum addit aliquid supra bonum : alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex. Ergo Deus non est summum bonum.

Resp. — *D. M.* : addit rem aliquam absolutam, *N.* ; addit relationem, *Subd.* : quae sit solius rationis, *C.* ; quae sit realis, *N.* — *D. m.* : si addit aliquid reale, *C.* ; si addit aliquam relationem rationis, *Subd.* : non intelligitur modo respondente perfectae simplicitati quam habet in se, *C.* ; non est omnino simplex, *N.* — *N. 1um C.* — *D. m. subs.*, ut supra. — *N. 2um C.*

Scholia.

202. I. **Solus Deus est bonus per essentiam, creaturae vero per participationem.** — Bonum, ut constat ex dictis, est ens prout fundat ordinem ad appetitum, sive ut desideratum, sive ut amatum. In tantum autem ens habet ut possit esse desideratum vel amatum, in quantum importat perfectionem. Porro perfectio alicuius rei triplex est. Prima quidem secundum quod in suo esse constituitur simpliciter. Secunda prout perfectiones accidentales ei superadduntur convenientes ad eius bene esse et operari. Tertia vero perfectio est per hoc quod per suum motum seu operationem attingit aliquid sicut finem. — Iamvero tri-

plex haec perfectio nulli creaturae competit secundum suam essentiam sed soli Deo. Nam 1° cum forma et esse rei sit bonum et perfectio ipsius secundum quod in sua natura consideratur ut ens simpliciter, substantia creata composita neque est sua forma neque est suum esse ; substantia vero simplex creata, etsi sit ipsa forma, non tamen est suum esse : Deus autem est sua essentia et suum esse, ut alibi ostensum est. Ergo solus Deus est per essentiam bonus prout bonum dicitur de eo quod est ens simpliciter. — 2°. Nulla creatura est ipsa sua virtus operativa vel sua operatio, nec aliquid eorum sine quibus absolute concipi potest essentia eius : unde nulla est sua sapientia, sua potentia et huiusmodi. At Deus est sua vis operativa et sua operatio et omnis sua perfectio. Ergo solus Deus est per essentiam bonus prout bonum absolute dicitur de ente quod sit completum in his quae ipsi ad bene essendum et ad operandum conveniunt. — 3°. Finis cuiuslibet creaturae ultimus est extra ipsam, et est divina bonitas. Haec autem, quae est ipse Deus, non ordinatur ad ulteriorem finem, sed potius excludit a Deo omnem possibilitatem ordinationis ad aliud, sicque negative accipi potest ut finis unicus ipsius Dei, actu habiti et amati per absolutam identitatem. Ergo solus Deus est per essentiam bonus, secundum quod bonum dicitur aliquid per assecutionem perfectam sui finis. Itaque solus Deus est essentialiter bonus omnibus modis : alia vero dicuntur bona secundum aliquam ipsius participationem. (Cf. S. Th. 1. p. q. 6. a. 3. ; *Comp. theol.* cap. 107 ; *De verit.* q. 21. a. 5.).

203. **Nota.** — Ad solutionem difficultatum contra hanc et similes assertiones nota quod aliquod praedicatum dupliciter intelligi potest dici de subiecto *per essentiam*, scilicet 1° non per accidens ; 2° non per participationem. Iuxta 1um sensum omnia praedicata quae pertinent ad naturam seu definitionem cuiuscumque, vel in eo transcendenter includuntur, dici possent convenire ei per essentiam ; et sic dicitur ex. gr. : homo est substantia et ens per essentiam, albedo est qualitas et ens per essentiam. Iuxta 2um sensum dicuntur convenire alicui per essentiam illa praedicata quae habet non participative ab alio, sed in tota plenitudine talis rationis ; et sic nullum ens creatum ens per essentiam dici potest.

204. II. **Quomodo omnia dici queant bona bonitate divina.** — Ut appareat quo sensu omnia dici possint bona bonitate divina, asserimus, *omnia dici quidem posse bona bonitate divina tamquam forma sibi extrinseca seu primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis ; non vero tamquam forma sibi intrinseca.*

Dem. 1mo p. Id quod est aliquale per participationem ab alio, quod sit per essentiam tale, potest dici tale a forma quae est in eo a quo participat, secundum modum quo illud est eius principium. Atqui omnia sunt bona per participationem a Deo qui est

per essentiam bonitas. Ergo omnia dici poterunt bona bonitate divina secundum modum quo haec est omnium principium. Porro divina bonitas est omnium principium exemplare, effectivum et finale. Ergo omnia dici poterunt bona exemplariter, effective et finaliter a bonitate divina, quae tamen in se est forma extrinseca omni creaturae.

Dem. 2^ae p. Eatenus aliqua dici possent bona a divina bonitate ut forma sibi intrinseca seu inhaerente, quatenus Deus posset venire in compositionem alicuius ut pars constitutiva ipsius, vel quatenus natura divina non esset se tota diversa a qualibet natura creabili. Atqui repugnat quod Deus sit pars alicuius creaturae, aut cum creaturis secundum suam entitatem communicet, ut ostensum est agendo de divina simplicitate. Ergo nihil dici potest bonum bonitate divina, quasi forma sibi intrinseca vel inhaerente ; sed bonum dicitur similitudine divinae bonitatis quae est formaliter sua bonitas creata denominans ipsum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 6. a. 4 ; *Contra gent.* l. 1. cap. 40 ; *De verit.* q. 21. a. 4).

Praestat autem hic audire ex Angelico Doctore quo pacto bonitas dici et ipsa possit bona, nec tamen alia bonitate quam sit ipsa.

Obiicit siquidem sibi hoc modo in quaest. 21. *De verit.* a. 4., 4° loco : « Cum omnis creatura sit bona, aut est bona (formaliter) aliqua bonitate sibi inhaerente, aut solum bonitate prima. Si aliqua bonitate sibi inhaerente, cum illa bonitas sit quaedam creatura, et ipsa bona erit : aut ergo se bonitate, aut alia. Si se bonitate, ergo erit bonitas prima : haec enim est ratio primi boni... quod seipso sit bonum ; et sic habetur propositum quod creatura est bona (formaliter) bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem questio remanet de illa. Aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile ; aut est devenire ad aliquam bonitatem creatam denominantem quae est seipsa bona : et haec est bonitas prima. Ergo oportet quod omnibus modis creatura bona sit (formaliter) bonitate prima ».

Respondet autem praeclara doctrina generali de praedicabilitate concretorum de abstractis in transcendentibus. « Aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur : albedo est alba, vel calor est calidus... ; sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur : dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas una et sic de aliis. — Cuius ratio est quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens : unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens : et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum et huiusmodi ; oportet quod haec de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens ; unde dicimus ; essentia est una et bona ; ita de bonitate et albedine et qualibet forma generali vel speciali. Sed album quia est speciale non communicat inseparabiliter rationem entis (quasi nempe omne quod est ens debeat esse album) ; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album : unde non cogimur dicere : albedo est alba. Album enim uno modo dicitur ; ens autem et unum et bonum et alia huiusmodi quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim di-

citur ens, quia in se subsistit; aliquid quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid quia est dispositio subsistentis, ut qualitas; aliquid quia est privatio dispositionis subsistentis, ut coecitas. Et ideo cum dicimus: essentia est ens, si procedatur sic: ergo est aliquo ens, vel se, vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens (scilicet ut ens *quod*), sed sicut quo est aliquid (scilicet ut ens *quo*). Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens (scilicet ut bonum quod); sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est (scilicet ut bonum quo). Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia, sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo ».

Sic ergo in forma distinguendum est argumentum: *C. disiunct. M.*, et dico creaturam esse formaliter bonam bonitate sibi inhaerente. — *D. 1*am *p. min.*: et ipsa bona erit ut *qua* aliquid est bonum, *C.*; ut *quae* ipsa sit bona, *N.* — *D. m. subs.*: aut se bonitate ut *qua*, aut alia *C.*; aut se bonitate ut *quae* aut alia *N.* — *D. aliam subs. ad 1*um *membrum*: erit bonitas prima, si esset bona ut *quae*, *C.*; si solum est bona ut *qua*, *N.* — *D. subs. ad 2*um *membrum*: remaneret quaestio si esset bona ut *quae*, *C.*; si est bona ut *qua*, *N.* — *D. C.*: aut est procedere in infinitum, aut deveniendum ad aliquam bonitatem primam ut *qua*, *C.*; aut deveniendum ad bonitatem primam ut *quae*, *N.* — *N. ult. C.* — Attendatur tamen quod, sicut supra notatum est loquendo de bonitate substantiali, creatura dici potest bona per essentiam, sicut et ens per essentiam, eo modo quo *per essentiam* opponitur non ad id quod est *per participationem*, se ad id quod est *per accidens*.

Assertio 34ª.

Deus est ipsa pulcritudo.

205. **Praenotanda de pulcritudine.** — Quaeri solet quaenam sit differentia inter bonum et pulcrum. Respondet autem S. Thomas: « Dicendum quod pulcrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulcri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulcrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulcra visibilia et pulcros sonos; in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulcritudinis: non enim dicimus pulcros sapores aut odores. Et sic patet quod pulcrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id *quod simpliciter complacet appetitui*, pulcrum autem dicatur *id cuius ipsa apprehensio placet* ». (I. 2. q. 27. a. 1. ad 3.).

Nimirum: pulcrum dicitur aliquid in quantum fundat ordinem ad talem cognitionem quae ipsa sit delectabilis appetitui cognoscentis: unde communiter dicuntur pulcra quae visa (cognita) placent. (Cf. S. Th. 1. q. 5. a.

4. ad 1.). — Non igitur ipse solus ordo ad cognitionem praedictam est pulcrum, sed ens ipsum prout est fundamentum dicti ordinis ; quemadmodum de bono et de vero supra declaravimus. Atque hinc est quod pulcrum dicit quid reale in ipsa re quae dicitur pulcra (si tamen haec sit realis, et non mera imaginatio, seu fictio rationis ut chimaera) ; non autem consistit in simplici complacentia cognoscentis, nec in aliquo medio inter cognoscentem et rem. — Appetitus vero cui dicitur iucunda cognitio rei pulcrae, non est solus appetitus naturalis potentiae cognoscitivae in quantum tendit in suum obiectum, et quiescit in cognitione rei secundum veritatem ; sed est appetitus elicitus sensitivus aut intellectivus cui complacet rei visio vel cognitio, seu etiam cui placet res secundum quod facit talem delectabilem sui cognitionem.

Ad hoc autem ut aliqua res sit talis quae nata sit facere sui cognitionem delectabilem appetitui cognoscentis, requiritur 1° *integritas* rei seu perfectio, ut scilicet omnia habeat quae sibi competunt : quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt ; 2° *proportio* seu consonantia eorum quae (saltem secundum nostrum modum concipiendi) concurrunt ad rei constitutionem, sive partium, sive principiorum, sive rationum, sive aliorum quorumcumque ; 3° *claritas*, sive quaedam resplendentia formae, supra praedictas partes, vel principia, vel alia proportionata. (Cf. S. Th. 1. p. q. 39. a. 8. coll. cum *Comment. in libr. S. Dionisii De div. Nom.* cap. 4. lect. 5.).

Ex his *integritas et proportio* partium vel aliorum se tenent quodammodo ex parte materiae seu materialium principiorum rei pulcrae ; *claritas* vero formae, quae supersplendeat super omnibus simul proportionatis principiis, se habet ut formale principium quo res est talis ut facere possit delectabilem sui cognitionem. — Notentur insuper sequentia.

1°. Cum ad pulcrum requiratur *integritas*, patet quod pulcrum supponit *bonum simpliciter* rei quae pulcra dicitur, et non solum bonum *secundum quid*. Attamen quando aliqua pars rei non totaliter perfectae consideratur praecisive ab aliis ut quoddam totum in se ipsa, poterit esse et dici pulcra, dummodo ipsa in his quae proprie ad ipsam spectant, integritatem et cetera requisita habeat. Et sic si aliquis homo sit malus voluntate, non habebit pulcritudinem quae proprie sit hominis ut homo est : poterit tamen dici forte pulcher secundum corpus ; et si corpus forte careret aliquo membro, non esset pulcrum totum, sed forte secundum faciem.

2°. Potest dici quod omne ens, in quantum est ens, pertinet reductive ad rationem pulcritudinis quae invenitur in universo, in quo super omnes partes convenientissime proportionatas supersplendet claritas divinae bonitatis participatae a rebus. Quia tamen pulcrum secundum ipsam suam rationem praesupponit bonum *simpliciter dictum* de re vel de parte rei, quae *in se* dicitur pulcra, bonum autem dictum simpliciter non convertitur cum ente (S. Th., 1. p. q. 5. a. 1. ad 1) ; ideo non dicimus omne quod est, hoc ipso quod sit, esse pulcrum, sed potius de universi pulcritudine esse participans.

3°. *Proportio* requiritur ad pulcrum quasi propria dispositio requisita ad resplendentiam formae super ea quae sunt proportionata ; atque, ut dictum est, dari debet inter partes vel principia vel alia qualiacumque, quae saltem pro nostro modo concipiendi concurrunt ad rem constituendam. Nam secundum quod pulcrum attenditur in variis ordinibus rerum, alia et alia sunt principia aut constitutiva rei pulcrae ; sicut alia sunt quae faciunt pul-

cram aliquam domum, alia quae aliquam demonstrationem, alia quae corpus, alia quae spiritum, alia quae in ordine physico, alia quae in ordine morali. Et ubi est simplicitas sine partibus quantitatis, est proportio secundum partes virtutis, aut secundum comparationem ad causas, aut secundum comparationem ad effectus, aut saltem secundum oppositionem et negationem omnium quae improportionem aliquam importarent, et eminentialem continentiam omnium quae perfectionem ipsi convenientem exprimunt ; ut si dicas pulcherrimum actum purissimum, quia ei proportionatur et infinita subsistentia essendi, et aeternitas durationis et immensitas absoluta et intellectualitas substantialis, et ratio principii et mensurae et finis cuiuscumque possibilis.

4°. *Claritas* seu *resplendentia* formae super aliqua proportionata pertinet ad pulcrum ut propria ratio seu forma qua habet ut sit aptum facere delectabilem sui cognitionem, seu ut sit pulcrum. Unde S. Thomas in *Comm. sup. lib. Dionys. de Div. nom.*, c. 4. lect. 5, ait : « Potest esse quod ad esse simplicis concurrant duo, quorum alterum sit sicut subiectum et alterum sicut essentia rei : sicut ad esse simitatis concurrit nasus sicut subiectum et concavitas sicut essentia simi. Et similiter ad rationem pulcritudinis concurrit *consonantia* (idest *proportio* aliquorum, cui etiam praerequiritur *integritas*), sicut subiectum et *claritas* sicut essentia eius ».

Haec claritas seu resplendentia formae includit veritatem rei transcendentem et aliquid ei superaddit. Includit : quia, ut aliquid sit clare seu splendide cognoscibile, oportet quod sit conformabile facultati cognoscitivae. Superaddit autem *splendorem* : quia scilicet ad pulcritudinem exigitur ut rei forma, per quam res habet ut sit cognoscibilis, possideat in ordine suo excellentiam quamdam actualitatis, qua nempe perfecte sibi subiiciat et contineat sua materialia principia, ut sic existens ipsa vividior in sua actualitate, vividius etiam possit percellere facultatem cognoscitivam notificando ipsam suam actualitatis excellentiam. Hinc est quod pulcritudo dicta fuerit a Platone *splendor veri*. — Non tamen hic splendor acciperetur in intellectu sub formali ratione pulcritudinis, si solum attenderetur in eo efficacia respectu cognitionis intellectus. Sed tunc accipitur ut pulcritudo quando intelligitur ut id quo res habet ut sit apta causare cognitionem quae sit delectabilis appetitui cognoscentis et non solum quietativa naturalis appetitus quem intellectus habet ad verum.

Cur autem cognitio rei, in qua sit resplendentia formae super omnia sua proportionata, sit oblectabilis seu iucunda appetitui elicito cognoscentis, ratio assignatur a S. Thoma (1. p. q. 5. a. 1. ad 1) in hoc, quod specialis ratio similitudinis intercedat inter talia obiecta et naturam cognoscitivam : unde haec debet in eis delectari quasi in sibi similibus. Ordo enim plurium, quibus supersplendeat claritas alicuius formae, est quodammodo extrinseca repraesentatio intelligentiae, quae ipsa habet in simplici unitate suae formae ut ad plura se extendat veluti ea ordinando et adunando ad se ac lumine suo illustrando. Quare in aspectu talium sibi similium complacet sibi et congaudet de ipsorum bono. Sensus autem, qui in homine intellectui est deserviens, et ipse est ratio quaedam (S. Th., l. c.), seu deficiens participatio intellectus (S. Th., 1. p. q. 77. a. 7) ; et ideo ipse quoque, licet deficienter, et quin formalem rationem pulcritudinis attingat, gaudet in sensibilibus rebus bene proportionatis sub resplendente forma, ut in sibi similibus.

5°. Pulcrum, in quantum huiusmodi, non amatur amore concupiscentiae, sed solo amore benevolentiae. Appetitus enim contemplantis complacet sibi de bono quod relucet in re, ut est conveniens ipsi rei, non vero ut convenit sibi : et sistit in sola possessione rei quae est per ipsam apprehensionem.

His pro nostro scopo de pulcritudinis ratione delibatis, sic facile

206. **Probatur thesis.** — Pulcritudinis ratio, ut supra advertimus, ea est qua aliquid habet ut fundet ordinem ad talem sui

cognitionem quae sit oblectabilis appetitui ipsius cognoscentis. Exurgit autem praedictus ordo ex eo quod in re sit quaedam resplendentia formae super omnia sua proportionata. Et ideo ibi erit pulcritudo, ubi invenitur *integritas* ex omnibus ad se pertinentibus, *proportio* debita inter ipsa, et *claritas* seu resplendentia formae super ea. Attamen praedicta possunt duobus modis haberi ab aliquo. Primo *formaliter*, secundo *eminenter*. Formaliter habentur integritas et proportio, quando in ipsa re plura sunt quae concurrunt ad eius constitutionem et bonitatem. Eminenter vero quando res simplex non caret aliqua perfectione sibi debita secundum modum quo proprie convenit ei, et per suam simplicem actualitatem complectitur unite ea quae pluribus rationibus a nobis concipi postulant, vel quae de perfectione ipsius participative inveniri possunt in aliis. Claritas autem cum de se nullam imperfectionem involvat, semper habetur *formaliter* secundum se; sed quia diversis *modis* potest inveniri in diversis, poterit secundum unum modum esse *formaliter* in uno et *eminenter* in aliquo alio quod habeat excellentiorem suae claritatis modum. Porro ea in quibus praedicta habentur formaliter vel eminenter, si sint integra et proportionata et clara participative ab alio, utpote habentia suam perfectionem et entitatem a causa, erunt quidem pulcra, sed non ipsa subsistens pulcritudo, quae scilicet sit pulcritudo per essentiam suam independenter a quolibet extrinseco principio. Illud vero quod eminenter habet in sua simplicissima actualitate omnem possibilem modum claritatis et integritatis et proportionis sine ulla dependentia a superiori principio, sicuti per hanc est ipsum esse et ipsa veritas et ipsa bonitas subsistens, ita est etiam ipsa pulcritudo subsistens: et consequenter erit etiam primum principium totius pulcritudinis participatae, sicut et totius bonitatis et veritatis et entitatis.

Iamvero huiusmodi est Deus optimus maximus. Cum enim sit absolute purissimus actus, ut supra ostensum est, 1° est in maximo *perfectionis* ideoque eminenter continet omnem perfectionem quae sit per *integritatem* principiorum; 2° est in maximo *unitatis*, ideoque eminenter continet omnem *proportionem* quae sit per commensurationem plurium in unum; 3° est in maximo *immaterialitatis* et *intelligibilitatis*, ideoque eminenter continet omnem modum *claritatis* seu *resplendentiae* formae supra principia subiecta integra et proportionata. Imo Deus est per essentiam ipsa perfectio, ipsa unitas, ipsa intelligibilitas, et est causa totius participatae integritatis, proportionis, et claritatis. Ergo Deus est ipsa pulcritudo, et primum principium totius pulcritudinis participative existentis in rebus.

Et per haec finem imponimus secundae parti nostri tractatus, quae erat de essentia divina et de attributis eius. Nunc autem ad tertiam partem accedimus, quae aget de his quae ad Dei operationem pertinent, scilicet de scientia, voluntate ac potentia.

PARS TERTIA

De iis quae pertinent ad divinam operationem.

207. Cum operatio sequatur esse, recte post ea quae respiciunt divinam essentiam, disquirenda sumuntur ea quae ad divinam spectant operationem. Porro duplex distinguitur operatio: nam operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae in exteriorem effectum procedit. Primo itaque agemus de divina scientia et voluntate, quae pertinent ad operationem Dei immanentem: nam intelligere in intelligente est, et velle in volente; postmodum vero de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere et velle quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae et voluntatis, de vita divina erit sermo. Quatuor capita totam materiam absolvent.

CAPUT I.

De scientia divina.

208. **Dicendorum distributio.** — Circa divinam scientiam haec potissimum discutienda occurrunt: 1° utrum in Deo sit scientia, seu, utrum Deus sit naturae intellectualis, et quaenam sit divinae scientiae natura et ratio; 2° quomodo divina scientia se habeat ex parte obiecti cogniti et medii cognitionis; 3° quo sensu scientia divina sit causa rerum, atque invariabilis dicatur; 4° quaenam sint principales divinae scientiae divisiones. — Haec autem exhibebimus in plures vel pauciores assertiones pro rei gravitate dispertita, interiectis, si quae occurrent, aliis quaestiunculis ad maiorem tractationis notitiam.

Assertio 35ª.

Deus est naturae intellectualis.

209. **Probatur thesis.** — Triplici via ostenditur Deum esse intellectualis naturae, respondenter ad triplicem viam qua generatim in cognitionem Dei devenimus, iuxta ea quae superius (n. 72) declaravimus.

I. Prima via, nempe via remotionis, est haec. Deus, cum sit ipsum esse subsistens, ita est purissimus actus ut ab eo prorsus quaelibet potentialitas ac materia removenda sit. Atqui actus seu forma subsistens sine materia hoc ipso est intellectiva. Ergo Deus est intellectivus, idest ens naturae intellectualis.

Huius argumenti *maior* propositio iam manifesta est ex dictis de divina simplicitate. Consequentia est clara. *Minor* vero, quae sane principium continet plurium conclusionum in tota philosophia faecundum, iam nota aliunde supponitur.

Quia tamen de veritate agitur magni momenti, non erit abs re hîc paulo fusius eam, hoc etiam loco, probare. Si enim de eadem semel constiterit, iam optime intelliges ex. gr. substantiam corpoream non esse simplicem actum sed quid compositum essentialiter ex actu et potentia ; formam substantialem corpoream non habere aliquod proprium esse partiale praeter esse materiae ; animam irrationalium non esse quid per se habens esse, nec per se creari atque destrui posse ; nullam dari posse substantiam quae sit media inter corpus et spiritum.

Circa quam minorem tamen advertatur, 1° non dici omnem formam *simplicem* esse intellectivam (nam omnes formae inanimatorum et irrationalium et formae accidentales sunt simplices, idest materiam ut partem sui nequaquam in se continent, nec tamen sunt intellectivae) ; sed dici omnem formam *subsistentem* sine materia esse intellectivam. — Advertatur 2°, non satis rem evinci si quis ostendat quod nihil esse potest intellectivum nisi sit immateriale ; sed praeterea ostendendum esse, omne subsistens immateriale esse intellectivum, et quidem hoc ipso quod sit subsistens sine materia : secus dubium remaneret an forte aliquid esse queat subsistens immateriale, quin tamen sit naturae intellectualis. — Advertatur 3°, non dici nihil esse posse cognoscitivum quomodocumque nisi sit subsistens immateriale : nam omne sentiens, in quantum tale, est suo modo cognoscitivum, nec tamen est etiam subsistens immateriale ; sed dici, nihil esse posse *cognoscitivum intellective* nisi sit immateriale subsistens, et si tale sit, hoc ipso esse intellectivum.

Ut ergo plenius declarata et probata maneat propositio quam discutimus, tria haec distincte ostendemus : 1° quod est cognoscitivum etsi solum sensitive debere esse aliquatenus immateriale, licet non necessario immateriale in subsistendo ; 2° quod est intellectivum debere esse immateriale in essendo seu subsistendo ; 3° omne subsistens immateriale, seu omnem formam subsistentem sine materia, debere esse intellectivam : in quo postremo proprie probatio minoris argumenti supra positi continetur. — Nomine autem *intellectivi* non necessario nunc intelligitur illud quod est *intelligens actu*, sed generatim *id quod aptum est intelligere*, idest quod est naturae intellectualis, etsi forte non semper actu intelligat.

210. Igitur 1° *quod est cognoscitivum, sive intellectivum sive sensitivum tantum, debet esse aliquo modo immateriale.* — Nam cognoscere proprie consistit in hoc quod cognoscens habeat aliquo modo apud se, praeter formam suam seu perfectionem naturalem, etiam formas seu perfectiones rerum cognitarum : res enim cognitae, in quantum cognitae, sunt in ipso cognoscente. Iamvero forma seu perfectio alicuius rei non potest esse receptibilis ut cognita in alio secundum illud esse quod habet determinatum in ipsa illa re : eo modo enim quo res habet esse in se tantum, non potest dici esse etiam in alio, ut patet. Ergo ut perfectio cogniti sit ut cognita in cognoscente, debet habere quoddam esse absolutum ab his per quae determinatur ad unum tantum. Porro formae, si sunt in materia vel subiecto, determinantur per ipsam materiam individualem signatam, vel per subiectum ; si vero sunt formae subsistentes sine materia, sunt determinatae per ipsum esse naturale quo subsistunt : forma enim ex hoc ipso quod subsistit incommunicabilis est. Ergo ut forma alicuius sit in cognoscente ut cognita, debet esse expoliata tum sua materia individuali signata et subiecto, si forte agitur de forma recepta ; tum ipso actu essendi quo naturaliter in se subsistit ; ita nempe ut non sit in cognoscente cum sua materia signata, vel subiecto, vel esse physico, sed immaterialiter et secundum esse quoddam pure intentionale. — Iamvero hoc requirit ut etiam cognoscens in quo recipitur talis forma recipiat illam secundum virtutem receptivam immaterialem et intentionalem, seu ut sit immateriale aliquo modo et intentionale saltem secundum vim receptivam : si enim secundum vim receptivam esset materiale et in esse tantum naturali, forma recepta acquireret in eo aliquod esse determinatum, et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet prouti, existens perfectio unius rei, est tamen apta esse etiam in cognoscente. — Dicimus *aliquo modo* immateriale. Nam virtus aliqua potest esse immaterialis vel quia omnino non sit actus alicuius organi corporei, vel quia, etsi sit actus corporei organi ideoque habeat suas aliquas materiales conditiones, tamen non communicet in materialibus conditionibus eorum quorum formas potest suscipere secundum esse intentionale, sed sit supra illas elevata. Sic vis sensitiva dicitur esse quodammodo immaterialis, quia est expers qualitatibus materialibus sensibilium propriis, et est super eas elevata seu excedens ordinem materialium qualitatum quas intentionaliter recipit tanquam aliorum formas in ipsa existentes cognoscibiliter. — Patet ergo nihil esse posse cognoscitivum nisi sit aliquo modo immateriale.

211. 2°. *Quod est intellectivum debet esse immateriale in subsistendo.* — Nam intellectivum recipit formas rerum cognoscibilium ita ut in ipso non solum materiam non habeant, sed neque ullas materiales conditiones. Atqui non posset taliter illas formas recipere, nisi vis eius receptiva esset independens in suo esse a materia, ita scilicet ut non sit actus alicuius organi corporei : secus enim, dum formas aliorum reciperet, tribueret eis aliquas materiales conditiones, ut evenit in sensu. Ergo vis receptiva eius quod est intellectivum, debet esse in suo esse independens a materia. Atqui non posset id quod est intellectivum habere vim receptivam independentem a materia, nisi et ipsius substantia, quatenus est subiectum talis virtutis, esset a materia independens in essendo : virtus siquidem propria quae sit immaterialis in suo esse nequit dimanare a subiecto materiali. Ergo id quod est intellectivum necesse est ut sit ens immateriale in subsistendo.

Alio modo. — Res intellecta, formaliter ut actu intellecta, habet esse immateriale, etiamsi forte ipsa secundum quod est res in natura habeat esse materiale, ut lapis. Sed res ut actu intellecta est idem ac intellectus in actu. Ergo etiam intellectus in actu habet esse immateriale, ideoque et substantia cuius naturalis proprietas est intellectus.

Quomodo vero res ut actu intellecta sit idem ac intellectus in actu,

sic bene declaratur cum Ferrariense, l. 1. *Contra Gent.* cap. 44 ad 4[um] argumentum : « Secundum S. Thomam, in 1. dist. 35. a. 1. ad 3, non sic dicitur formam intellectam in actu fieri unum cum intellectu in actu, quasi fiat substantia vel pars substantiae intellectus possibilis, sed quia fit forma intellectus, et ex horum coniunctione fit hoc unum quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore fit unum quod est homo habens operationes humanas, nec tamen anima fit corpus. Ista tamen comparatio non est intelligenda per similitudinem quantum ad omnia, sed tantum quantum ad hoc quod est ex ipsis fieri unum ad operationem. Verum istud magis dubitationem affert quomodo non solum ex intellectu et intelligibili sit unum operans et intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile, secundum quod dicitur in 3° *De anima*, intellectum possibilem esse *quo est omnia fieri.* — Ad huius autem evidentiam considerandum est quod per rem intellectam in actu duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem (expressam), quae dicitur intellecta in actu non quia sit id quod primo et directe intelligitur, sed quia est id quo res repraesentata per ipsam intelligitur ; aut ipsam rem, quae primo per ipsam speciem repraesentatur. — Primo modo non proprie dicitur... quod intellectus in actu sit intellectum in actu (idest quod facultas intellectiva, quae est subiectum speciei expressae ab ipsa, sit ipsa species a se expressa) ; sed bene verum est quod sit unum cum illo, in quantum ex ipsis unitis fit hoc unum quod est intellectus in actu : et sic aliquo modo (scilicet per compositionem) sunt unum, sicut totum est aliquo modo unum cum sua parte, in quantum pars non est omnino extrinseca a toto. — Secundo vero modo, verum est illa esse idem, et unum fieri reliquum. Pro cuius notitia sciendum est, quod forma quae recipitur in intellectu est forma eadem quae est extra intellectum *secundum rationem*, sed aliud et aliud *esse* habet. Nam extra intellectum habet esse naturale ; in intellectu autem habet esse intelligibile, ut patet ex S. Thoma, *Quodl.* 8. q. 1. a. 3 : et ipsa natura, ut existens perfectio rei existentis extra intellectum, recipitur in intellectu, ut est de mente S. Thomae, *De verit.*, q. 2. a. 2 ; propter quod dicitur quod talis natura, puta lapis, perficit intellectum. Quia autem unumquodque est id quod est per suam formam et suam naturam ; ideo sequitur quod intellectus in actu, qui est intellectus in actu ut habet formam et naturam rei intellectae, sit ipsa res intellecta. Intelligens enim lapidem est lapis sicut et habens in se formam lapidis est lapis. Sed tamen, quia forma lapidis non habet *esse naturale* in intellectu, ex quo habet aliquid ut absolute dicatur lapis, sed *esse intelligibile* ; intellectus in actu respectu lapidis non dicitur absolute lapis, sed est lapis intelligibiliter. — Hic est ergo modus quo intellectus informatus specie alicuius intellecti dicitur ipsum intellectum ; quia videlicet habet formam eius per quam est tale. Eadem ratione ipsum intellectum est intellectus in actu ; quia videlicet est intellectum in actu per eamdem formam per quam ipse intellectus in actu est intellectus in actu. Nam per speciem intelligibilem existentem in intellectu, per quam intellectus dicitur intellectus in actu, res dicitur esse intellecta in actu. Propter hoc dixit Commentator (in 3° *De anima*, com. 5) quod ex intellectu et intelligibili magis fit unum quam ex materia et forma ; et rationem assignat quia non fit aliud ab eis, sicut est in compositis ex materia et forma : quod explanans in 12. *Metaph.* com. 39, ait quod intellectum quum intelligitur fit *idem* cum intellectu, et quod intellectus est illud quod intelligitur : et propter hoc dicitur quod intellectus est res intellecta ; quod cum materia non fiat forma, sed ex eis fiat aliquod tertium, patet magis fieri unum ex intellectu et intelligibili, quam ex materia et forma. (Nimirum res naturalis et res intellecta quae est ipse intellectus in actu, est *eadem una natura in diverso statu*, scilicet physico, vel intentionali : dum contra natura composita ex materia et forma est *quaedam tertia natura* resultans per compositionem) ».

212. 3°. *Quod est subsistens ut forma sine materia est ens intellectivum.* — Forma etenim quae sit subsistens sine materia in tantum non esset intellectiva seu apta intelligere, in quantum ab intrinseco prohiberetur habere praeter suum esse naturale formas intentionales rerum cognoscibilium, aut illas habere non posset sine conditionibus materialibus. Atqui nec prohibetur habere intentionales formas rerum cognoscibilium, et potest eas recipere sine conditionibus materialibus. Ergo forma quae sit subsistens sine materia est intellectiva.

Maior satis iam constat ex supra dictis. — *Minoris* autem prima pars vel ex eo patet, quod habere intentionales formas aliarum rerum est perfectio, cuius negatio non est in ente aliquo accipienda ex parte actus in se spectati, (actus enim de se non dicit nisi pure perfectionem), sed ex parte potentiae, in quam forte illud ens incidit : unde ex. gr. ens pure materiale, in quantum tale, ideo habere hanc perfectionem nequit, quia *materiae* immiscetur, ut modo declaravimus. Atqui forma subsistens aut nullo modo incidit in potentiam, si nempe de actu purissimo sermo est ; aut ita in eamdem incidit, ut tamen nihil inde sequatur quod incompossibilem faciat perfectionem de qua loquimur. Forma siquidem subsistens quae non sit actus purissimus non incidit in potentiam nisi quatenus est potentia ad esse et ad accidentia ; porro per has potentialitates nullo modo excluditur ab ente aptitudo ad perfectiones alias, non quidem *entitative* et *naturaliter*, sed mere *intentionaliter* habendas. Ergo. — Secunda vero pars sic ostenditur. Ut ait S. Thomas, *De verit.*, q. 2. a. 6, omnis forma in quantum huiusmodi universalis est, nisi forte sit forma subsistens, quae ex hoc ipso quod subsistit incommunicabilis est. Quod ergo forma intentionalis habeat materiales conditiones contingit per accidens, in quantum scilicet recipiatur in organo corporali quod materialiter recipit et sub determinatis dimensionibus. (Cf. S. Th., *De verit.*, q. 8. a. 11 ; q. 10. a. 5). At vero forma subsistens absque materia non est receptiva formarum intentionalium per potentiam quae sit actus organi corporei, cum careat omni corporis ratione. Ergo nec illas in se habet cum materialibus conditionibus. — Quod quidem dici debet, etiamsi forma subsistens sit talis, quae habeat apud se formas aliorum quae sint similitudines materialium quoque conditionum. Notetur siquidem, quod ut aliquid sit intelligens dicimus requiri ut habeat intelligibilium formas quae ipsae sint sine materialibus conditionibus, non vero etiam quae non repraesentent secundum ipsas materiales rei conditiones. Quod autem in intellectu humano forma intelligibilis non sit de se repraesentativa materialium conditionum, non est ex eo quod sit ipsa sine materialibus conditionibus, sed quia est causata a rebus, quae per se non imprimunt nisi similitudinem formae, ut ait S. Thomas, *De verit.*, q. 3. a. 11. — Manifestum est ergo quod forma quaevis sine materia subsistens est hoc ipso intellectiva.

Idem, argumento quodam ex signo, ostenditur a S. Thoma, lib. 1. *Contra Gent.*, cap. 44. n. 4, tali modo : « Ex hoc aliqua res intelligens est, quod est sine materia. Cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu (ab humano intellectu) per abstractionem a materia : unde et intellectus (noster) est universalium et non singularium (directe), quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia ; oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia ».

Videri forte posset, hoc argumentum ostendere quidem (suppositis his quae explicata sunt de immaterialitate formae intentionalis, et de unitate intellecti in actu cum intelligente in actu) quod nihil possit esse intellectivum, nisi sit immateriale ; at non evincere quoque quod quidquid est subsistens immateriale hoc ipso sit intellectivum. Verum huic difficultati optime satisfieri putamus sequentibus animadversionibus Ferrariensis expositoris.

« Iste processus S. Thomae a signo est, ut ipsemet dicit : quod enim oporteat, si aliquid debeat uniri intellectui et facere unum cum ipso, ut a materia abstrahatur, signum est, ex hoc aliquem esse intelligentem quod materia caret. Hoc autem sic possumus intelligere. Nam intelligibile in potentia, per hoc quod fit intelligibile in actu, trahitur ad superiorem quemdam ordinem, qui intelligibilium ordo dicitur : in quo ordine includuntur et intelligentia et intelligibilia, et intelligens fit ipsum intelligibile. Quod autem unum trahatur ad superiorem aliquem ordinem, non est nisi quia accipit conditionem ex qua habet aliquid adaequate ut sit in illo ordine : et si trahitur ad hoc ut sit idem cum aliquo ipsius ordinis, oportet ut elevetur ad modum illius a quo illud habet ut sit tale : ut si aliquid debeat elevari ut fiat homo, necesse est ut fiat animal rationale ex quo homo habet quod sit homo : ita quod ex eadem causa praecise unum sit aliud ex qua illud est ipsum. Si ergo ex abstractione a materia aliquid trahitur ad ordinem intelligibilium ut scilicet sit intellectum in actu, et ex hoc fit unum cum intelligente ut intelligens sit etiam ipsum intelligibile ; necesse est ut ista sit conditio adaequata ordinis intelligibilium et intelligentis, scilicet abstractio a materia : alioquin non ex hoc praecise traheretur ad ordinem intelligibilium et fieret idem cum intelligente, quod a materia separatur. Ex hoc sequitur quod omne quod secundum se est actu intelligibile sit etiam intellectivum : quia abstractio a materia est ratio utriusque, scilicet et quod sit aliquid actu intelligibile, et quod sit intelligens : nisi sit in ipso aliquid repugnans intellectioni. Hoc dico propter accidentia spiritualia, quae sunt quidem actu intelligibilia propter separationem a materia ; non sunt tamen intellectiva, quia esse intellectivum non est natum nisi substantiis convenire : ideo cum dicitur quod immaterialitas est ratio quod aliquid sit naturae intellectivae intelligitur in substantiis subsistentibus, quia operari tantum subsistentis est ». (Ferrar., in *Contra Gent.*, l. 1. cap. 44).

Patet igitur quomodo optime S. Thomas, posito quod intellectum in actu sit unum cum intelligente, argumentetur deinde a signo, quod non solum intelligens debeat esse immateriale, sed etiam quod ex hoc sit intellectivum quod est immateriale : unde sequitur, omne subsistens immateriale hoc ipso esse intellectivum.

Contra id quod in tota hac argumentatione supponitur, quod nempe cognoscere est habere apud se immaterialiter formas rerum intelligibilium, obiici solet, plura esse quae aliorum naturas in se quodammodo recipiunt, nec tamen sunt cognoscentia, ut ex. gr. aqua recipit calorem, cera imaginem Caesaris : unde sequi videtur cognitionem non esse in eo collocandam quod rerum cognoscibilium naturae fiant in cognoscentibus.

Verum responsio est satis aperta. Non enim cognoscere est habere apud se *materialiter* formam quae dicatur esse quocumque modo alterius, sed habere apud se *immaterialiter* (saltem aliquo modo, ut supra explicuimus, ad comprehendendum etiam sensum) formam alterius, ut sic cognoscens fiat cognoscibiliter alia ratio praeter suam naturam. Porro non cognoscentia, etsi materialiter recipere possint aliquam formam quae sit participatio aliqua naturae alterius, vel similitudinis fundamentum cum alia re ; numquam tamen recipiunt intentionaliter formam qua constituantur intentionaliter in natura illius rei cuius est forma. Bene ad rem notat egregius Ferrariensis : « Licet etiam non cognoscentia recipiant in seipsis aliarum rerum naturas, hoc tamen differenter est a naturis cognoscentibus. Nam illa non recipiunt essentias substantiales aliarum rerum, sed tantum accidentia. Similiter accipiunt accidentia secundum aliquod eorum esse naturale. Perfectio quoque alterius rei non est in ipsis *ut existens perfectio alterius*, sed tantum ut propria perfectio. In cognoscente autem praesertim intellectivo, natae sunt esse non tantum accidentium essentiae, sed etiam substantiarum. Similiter non recipiuntur in eo secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale.

Non recipiuntur quoque ut perfectiones intellectus tantum existentes, sed ut perfectiones existentes rerum extrinsecarum, sicut natura et perfectio lapidis ut existens perfectio lapidis in intellectu recipitur. Est enim similitudo lapidis in anima ipsa lapidis natura quae est extra animam, sed in esse intelligibili. Et hoc est proprium cognoscentis, ut perfectionem alterius *existentem alterius perfectionem* in seipso immaterialiter recipiat ». (In 1. *Contra Gent.*, loc. cit.).

Vidimus igitur quomodo per viam remotionis, qua nempe a Deo removemus omnem materiam, in cognitionem veniamus intellectualitatis naturae eius. Qua quidem via non modo ostenditur *quod sit*, sed simul *propter quid* Deus sit intellectivus, nempe quia immaterialis. — Notetur etiam, ex principio hoc S. Thomae, quod nempe « immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva » (1. p. q. 14. a. 1) sequi, quo maior est immaterialitas eo maiorem debere esse gradum cognitionis. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

213. II. Secundum viam causalitatis sic procedi potest.

1°. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum sibi finem praestituit, aut praestitutum habet finem ab alio : alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Iamvero omnia naturalia, sive sint inanimata, sive bruta, sive rationalia, in quantum naturalia tendunt in fines determinatos : videmus enim quod non casu et raro prosequuntur et consequuntur suas naturales utilitates, sed constanter et ordinate et semper aut in pluribus, ita scilicet quod ab eis non excidant nisi per accidens. In quantum naturalia, insuper, neque cognoscunt suos determinatos fines, neque apprehendunt ipsam rationem finis, ideoque neque possunt sibi suos determinatos fines praestituere. (Quod quidem manifestum est non solum in inanimatis, sed etiam in iis quae cognoscunt ea quae sunt finis, vel ipsam quoque rationem finis, prouti ut naturalia considerantur : non enim ex. gr. homo praestituit sibi fines suarum operationum vegetativarum, et aliarum naturalium). Sed id quod finem alicui praestituit oportet ut sit intelligens : siquidem ad dirigendum unum in aliud sicut in finem oportet cognoscere tum id in quod dirigitur, seu finem, tum illud quod dirigitur, tum ipsas immateriales rationes formales finis et eius quod est ad finem, ac proportionem utriusque. Ergo omnia naturalia habent fines praestitutos ab alio quod sit intelligens. Atqui non alius esse potest qui eos praestituerit quam auctor naturae, scilicet Deus. Ordinatio enim naturalium in suos fines necessario consequitur in unoquoque sua principia et proprietates naturales. Eiusdem autem est tribuere naturam eiusque principia et ea quae illam necessario consequuntur. Ergo Deus utpote auctor et ordinator naturae ad suos fines est intelligens. (Cf. S. Th. in 1. dist. 35. q. 1. a. 1 ; *Contra Gent.*, l. 1. cap. 44. n. 6).

Addatur quod bruta etiam in quantum sentientia oportet ut ab alio, scilicet Deo, dirigantur in suos fines. Licet enim ipsa cognoscant rem quae

est finis, non tamen illam cognoscunt formaliter sub ratione finis. At vero ad dirigendum aliquid in finem, necesse est apprehendere ipsam rationem finis, quod est solius intellectus. Creaturae intellectuales vero cum cognoscant et res quae sunt fines, et formalem rationem finis, possunt seipsas dirigere in finem. Attamen finem ultimum et felicitatem et bonum in communi, ipsae naturaliter appetunt : et sicut ordinantur ad eius cognitionem ab institutore naturae, ita ordinantur ab ipso ad eius amorem. Unde nulla creatura est quae sibi praestituat ultimum finem in sua communi ratione. Cum ergo ordinare in finem non sit nisi intelligentis, et Deus omnia ordinet in finem ultimum, patet Deum esse intellectualis naturae.

2°. Omne agens agit propter finem. Quidquid autem agit propter finem aut ipsum se dirigit in finem, aut ab alio dirigitur. Cum ergo Deus sit agens et primum agens et omnia operetur propter finem, aut ipsum se dirigit in finem, aut ab alio dirigitur. Sed non potest dirigi ab alio : secus iam non esset primum agens, nec primum ens, ideoque nec Deus. Ergo ipse agit propter finem in quem non dirigitur ab alio. Sed quod est huiusmodi oportet ut finem cognoscat etiam sub formali ratione finis, et ideo sit intellectivum. Ergo Deus, utpote primum agens, est intellectivus.

Audiatur S. Thomas : « Omne agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est coniuncta tendenti in finem : unde oportet quod dirigantur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis. Et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae ; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam ; unde philosophus dicit 2° *Phys.*, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est coniuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus. Unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem, et ita quod sit intelligens et sciens ». (In 1. dist. 35. q. 1. a. 1).

3°. Cum Deus sit prima omnium causa, causa vero praecontinere debeat omnem perfectionem quae per ipsam tribuitur effectibus, necesse est ut Deo nulla perfectio desit, quae in aliquo genere entium inveniatur ; et ita quidem ut formaliter ei conveniat omnis perfectio quae in propria ratione nullam imperfectionem involvat. Atqui inter perfectiones, quae in rebus inveniuntur, est etiam perfectio intellectivi, quae in propria ratione nullam imperfectionem includit : non enim aliqua perfectio excluditur per hoc quod sui et aliorum notitia habeatur. Ergo Deo competere debet, et quidem formaliter, perfectio propria naturae intellectivae. (Cf. S. Th. l. 1. *Contra Gent.*, cap. 44. n. 5 ; *Comp. theol.*, cap. 28).

214. III. Denique secundum viam excessus sic demonstratio institui potest.

1°. Deus est maxime ens, ut ostensum est cum probaretur divina existentia. Ei igitur tribuendus est nobilissimus inter gradus entis, qui sunt esse, vivere, sentire, intelligere. Atqui gradus entis intellectivi est supremus inter entis gradus. Ergo.

2°. « Quod invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur... Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant : sicut homines plus quam bruta, et Angeli magis hominibus. Unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur ». (S. TH. in *I. Sent.* d. 35. q. 1. a. 1.).

3°. Primae causae convenit nobilissimus modus agendi : a prima enim causa derivatur omnis perfectio in reliqua agentia et in actiones eorum : non posset autem derivari nisi in prima causa contineretur. Sed nobilissimus modus agendi est per intellectum et voluntatem : nam nobilius est habere dominium suorum actuum circa ea quae non sunt sibi necessaria ad essendum quam eo carere, item agere ex propria directione propter finem quam non ita agere ; solum autem ea quae agunt per intellectum et voluntatem dominium habent suarum actionum, atque suas proprias actiones in finem dirigere possunt. Ergo Deus, qui est prima causa, agit per cognitionem et voluntatem, ideoque in eo cognitio intellectiva constitui debet. (Cf. DURANDUM in *I. Sent.* dist. 35. q. 1. ; MOLINAM in 1. p. q. 14. a. 1.).

ASSERTIO 36ª.

In Deo intelligere, intellectus, formale principium intellectionis, et intellectum in actu sunt idem ac divina substantia, et divinum esse.

215. **Probatur thesis per partes :** ac I. ostenditur quod Dei intelligere, idest operatio quae est intellectio, est ipsa divina substantia.

Sane, operatio intellectiva est actus quidam intelligentis, et, nisi sit ipsa substantia intelligentis, comparatur realiter ad illam sicut actus ad potentiam et accidens ad subiectum. Si ergo intelligere Dei non est ipsa substantia divina, haec realiter comparabitur ad suum intelligere ut potentia ad actum et subiectum ad accidens. Atqui divina substantia, cum sit purissimus actus, nequit comparari ad alterum realiter sicut potentia ad actum, vel substantia ad accidens. Ergo intelligere Dei nequit esse realiter aliud a divina substantia, sed omnino est idem ac illa. (Cf. S. TH. *Contra gent.* l. 1. c. 45. n. 4. ; *Comp. theol.* cap. 31. ; 1. p. q. 14. a. 4.).

Porro divina substantia est omnino idem realiter ac esse Dei, cum Deus sit ipsum suum esse, ut supra ostensum est. Ergo intelligere Dei est ipsum esse Dei.

II. Similiter ostenditur quod facultas intellectiva, seu intellectus, in Deo non est realiter aliud a substantia Dei.

Nam si esset aliud, iam esset accidens ipsi substantiae divinae. Sed haec nullum habere potest accidens : quia quod est subiectum accidentis perficitur quodammodo ab eo ut potentia per actum : at essentia divina, cum sit purus actus, non est ulterius perfectibilis. Ergo intellectus non est aliquid in Deo distinctum realiter a divina substantia.

Praeterea, intellectus se habet ad intelligere sicut essentia ad esse : nam esse est actus essentiae, et intelligere est actus intellectus. Sed in Deo intelligere est idem ac esse, ut modo ostensum est. Ergo et intellectus est idem ac divina essentia. Cum autem divina essentia sit suum esse, sequitur quod etiam intellectus Dei sit idem ac esse Dei.

III. Demonstratur quod formale principium intellectionis cum ipsa divina substantia identificatur.

Formale principium intellectionis, quod in nobis est species intelligibilis impressa a rebus per sensum, generatim dici potest actus quo intellectus se habet ut principium in actu respectu operationis intellectivae, et non ut principium mere potentiale, ut est noster intellectus antequam speciem recipiat. Comparatur igitur species intelligibilis, seu formale intellectionis principium, ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur formale principium intellectionis in Deo non esset idem realiter ac intellectus, hic realiter compararetur ad illud sicut potentia ad actum. Sed hoc esse non potest, ut dictum est. Ergo in Deo formale principium intellectionis, seu species intelligibilis, non est aliud realiter ab intellectu, et consequenter nec a substantia nec ab esse Dei, cum intellectus sit idem cum istis, ut ostensum est.

Item, species intelligibilis, quae existat in intellectu praeter essentiam eius, habet in eo quoddam esse accidentale. Sed in intellectu divino, qui est idem ac essentia et esse Dei, non potest esse aliquod accidens. Ergo non est in divino intellectu aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

Praeterea, intelligere Dei est eius esse, ut ostensum est superius. Si igitur Deus intelligeret per aliquam speciem seu formale intellectionis principium, quae non sit sua essentia, esset per aliquid aliud a sua essentia. Sed hoc est impossibile, cum Deus sit existens per ipsam solam essentiam suam, et non per aliud. Ergo Deus non intelligit per aliquam speciem in intellectu existentem, quae non sit sua essentia. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. cap. 46.).

IV. Ultimo probatur quod intellectum in actu idem realiter est ac substantia divina.

Intellectum in actu, seu id quod intelligitur, in quantum actu intellectum, est in ipso intellectu intelligentis, et est unum cum ipso, ut in assertione praecedenti dictum est. Sed nihil potest esse in intellectu Dei atque unum cum ipso, praeter essentiam eius, cum Deus sit purissimus actus. Ergo omne quod est in Deo ut cognitum seu intellectum ab eo, in quantum cognitum, non est aliud ab intellectu et ab essentia et ab esse Dei. Dicimus *in quantum cognitum*. Nam, ut dicetur infra, Deus cognoscit etiam alia a se, quae profecto secundum illud esse quod habent in seipsis et quod in seipsis habere cognoscuntur a Deo, non sunt ipse Deus. Attamen et ista non sunt, ut cognita, in Deo per aliquod esse intentionale realiter distinctum ab ipso esse quod est substantia divina.

Concludendum igitur cum S. Thoma 1. p. q. 14. a. 4., quod « in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem (scilicet substantia Dei). Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia ». — Nihil tamen obest quominus praedicta pro nostro modo intelligendi distinguamus ratione ab invicem in Deo. Sicut enim distinguimus ratione essentiam Dei ab esse Dei, quamvis iudicemus in Deo ea esse omnino idem ; ita per rationem distinguere possumus operationem ab intellectu proportionabiliter ad id quod est apud nos, unde sumimus initium cognoscendi.

Obiectiones.

216. *Ob.* 1°. — Intelligere est quaedam operatio. Atqui operatio significat aliquid procedens ab operante, substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo intelligere Dei non est eius substantia.

Resp. — *D. M.* : operatio immanens quae sequitur speciem intelligibilem, ut esse sequitur essentiam ; quaeque necesse est ut identificetur cum ipsa specie intelligibili ubi *esse* est identicum cum essentia, item cum ipso esse et essentia ubi species intelligibilis non alia est quam ipsa essentia, *C.* ; operatio transiens, vel nunquam identificata cum essentia, *N.* — *D. 1am p. m.* : quando operatio est transiens, *C.* ; secus, *Subd.* : aliquando, *C.* ; semper, *N.* — *C. 2am p. m.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed quoddam secundarium et accessorium. Ergo si Deus sit ipsum suum intelligere, intelligere Dei erit sicut cum intelligimus intelligere, sicque non erit aliquid magnum intelligere Dei, quod falsum est.

Resp. — *D. M.* : si illud intelligere quod intelligitur non est subsistens, *C.* ; si est intelligere subsistens *N.* — *N. C.* Nam intelligere Dei est subsistens.

Ob. 3°. — Omne intelligere est aliquid intelligere. Ergo cum Deus in-

telligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Ergo ipsum intelligere Dei non est eius substantia.

Resp. — *D. A.*: scil. est intelligere vel aliud a se, vel seipsum, *C.*; semper aliud a se *N.* — *N.* utramque *C.* « Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius, et non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum ». (S. Th. 1. p. q. 14. a. 4. ad 3.).

Corollaria.

217. I. **In Deo intellectio nec est in potentia nec in habitu, sed semper in actu.** — Quod est intelligens quandoque in potentia vel in habitu et quandoque in actu, non est purus actus, sed secundum intellectum se habet ut potentia ad suum intelligibile vel ad actualem considerationem. Sed Deus est per essentiam purissimus actus, absque ulla potentialitate: intellectus vero Dei est ipsa essentia Dei, ut ostensum est. Ergo Deus non est intelligens in potentia vel habitu, sed semper in actu.

Deinde, in eo quod aliquando habet cognitionem in habitu et non semper in actu, operatio intellectiva est aliud ab eius essentia: nam qui intelligit habitu caret tunc operatione sed non caret essentia. Sed in Deo essentia est etiam sua operatio, ut dictum est. Ergo Deus non est intelligens habitu, sed semper in actu. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. cap. 56; *Comp. theol.* cap. 29.).

Hinc notandum quod, licet circa divinum intellectum debeamus uti nominibus quae aliquos habitus in nobis significant, ut sunt *scientia, sapientia prudentia*, et ideo quantum ad modum significandi non proprie conveniant Deo; tamen per talia nomina significamus in Deo aliquid quod proprie est in eo quantum ad id quod per ipsa importatur de perfectione, absque imperfectionibus quae sequuntur modum quo eaedem perfectiones sunt in creaturis. Usurpamus vero modo unum modo alterum nomen, secundum quod magis congruit diversis nostris conceptionibus, quibus de Deo cogitamus per analogiam ad ea quae apud nos sunt. Attamen semper una eademque perfectio divinae cognitionis per illa importetur necesse est. Hinc S. Thomas: « ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite... Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit... Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est ». (1. p. q. 14. a. 1. ad. 2.). Quare, ut prosequitur ipse S. Doctor in 1. d. 35. q. 1. a. 1. ad 5., « a scientia secundum quod in Deo est oportet auferre, (praeter modum habitus, et alia, etiam) discursum rationis inquirentis et retinere rectitudinem (et certitudinem, *De verit.* q. 2. a. 1. ad 4.) circa rem scitam. Sed quia *scientia* proprie complexorum est, et *intelligere* proprie est quidditatis rei; ideo Deus dicitur *sciens* in quantum cognoscit esse suum, et dicitur *intelligens* in quantum cognoscit

naturam suam, quae tamen non est aliud quam suum esse, nec magis simplex. Et ideo in Deo non est aliud *intelligere*, quam *scire*, nisi secundum rationem. *Sapientia* vero non ponit in numerum cum *scientia* et *intellectu* : quia omnis sapientia scientia est, sed non convertitur : quia illa scientia sola sapientia est, quae causas altissimas considerat per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia. Unde proprie Deus *sapiens* dicitur in quantum seipsum cognoscit, et *intelligens* et *sciens* secundum quod se et alia cognoscit ».

218. II. **Intellectus divinus non intelligit successive, sed omnia simul.** — Omnis intellectus intelligens successive unum post aliud, quandoque est intelligens in potentia et quandoque in actu : dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Atqui intellectus divinus numquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens. Ergo non intelligit successive res, sed omnia simul intelligit.

Praeterea quaecumque plura cognoscuntur per unicam speciem intelligibilem, quae est formale principium intellectionis, ea simul cognoscuntur. Sed Deus omnia cognoscit per unicam speciem intelligibilem, quae est essentia sua, ut ostensum est. Ergo Deus omnia, quaecumque intelligit, simul intelligit et non successive.

Item intelligere Dei est ipsum suum esse, ut constat ex dictis. Sed in esse divino non potest dari prius et posterius, sed est totum simul sine ulla vicissitudine successionis. Ergo etiam intelligere Dei est sine successione et totum simul.

Et hinc est quod divinum intelligere est fixum, immobile et aeternum, sicut ipsum divinum esse cum quo est idem. Unde quae sunt variabilia Deus invariabiliter cognoscit, et quae successive sunt in tempore ipse simul et aeternaliter intelligit, ita ut omnia nova non de novo cognoscat ; et quae intereunt non cesset cognoscere pro eo quando erant. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. c. 55.).

219. III. **Intellectio divina non est discursiva, neque per compositionem et divisionem.** — 1°. *Non est discursiva.* — Nam intellectio tunc est discursiva, seu ratiocinativa, quando ab uno considerato fit transitus ad aliud, sicut a principiis ad conclusiones : non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur simul utrumque considerans : hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando ; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. Atqui Deus non considerat unum post aliud quasi successive transiens de uno ad alterum, sed simul et per unicum actum omnia. Ergo intellectio Dei non est discursiva, quamvis, ut infra videbimus, omnium discursum et ratiocinationem Deus cognoscat. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. cap. 57.).

2°. *Non est per compositionem et divisionem.* — Ea enim quae

intellectu componuntur et dividuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari : non enim esset opus compositione et divisione, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. Atqui Deus, ut supra ostendimus, omnia quaecumque intelligit, simul cognoscit. Ergo non intelligit per compositionem et divisionem. — *Item* : intellectus componens et dividens oportet ut diversa diiudicet diversis compositionibus, nam compositio intellectus non excedit terminos compositionis : unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Sed compositio vel divisio est quaedam operatio intellectus. Ergo si Deus res intelligeret componendo et dividendo, sequeretur quod eius intellectiva operatio non esset una tantum sed multiplex. Sed intelligere Dei est unum tantum, cum sit idem ac essentia et esse Dei, ut ostensum est. Ergo Deus non intelligit per compositionem et divisionem. (Cf. S. TH. *Contra gent.* l. 1. cap. 48. n. 2. 6.).

Per hoc tamen non excluditur quominus Deus omnes compositiones et divisiones, seu omnia enunciabilia, cognoscat : cognoscit siquidem et ista perfectissime, ut inferius videbimus ; sed solum statuitur quod compositiones et divisiones nostras ipse neque componendo, neque dividendo cognoscit.

ASSERTIO 37ª.

Deus seipsum intelligit atque comprehendit.

220. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem.** — Quod est immateriale et unum cum intellectu intelligentis in actu est in eo ut actu intelligibile et actu intellectum ab ipso, sicuti constat ex tractatu de intellectione, et colligitur ex praecedenti assertione. (Cf. n. 211). Atqui essentia divina et est in maximo immaterialitatis, et est maxime unita cum intellectu divino in actu, cum sit omnino idem realiter cum ipso. Ergo essentia divina est actu intellecta per intellectum divinum qui est ipsa.

Scilicet Deus sicut per essentiam est suus intellectus in actu, ita per essentiam est suum cognitum seu intellectum in actu. Immaterialitas quippe est propria ratio ordinis tam intellectivi, quam intelligibilis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, quum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur quod ipse sit maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis secundum se. Hinc est quod in Deo intellectus in actu et intellectum in actu nullo modo realiter differunt, sed consideratione tantum. Prout enim essentia divina consideratur ut subsistens immunis prorsus a materia et potentialitate, sic est intelligens et suus intellectus in actu. Prout vero consideratur essentia divina secundum quod intellectus accipit

eam sine materia, sic est intellectum. Prout autem consideratur ipsum intellectum quatenus non deest intelligenti, sed est in ipso intelligibiliter, sic est intelligentia vel scientia : quia scientia nihil aliud est quam impressio vel coniunctio sciti ad scientem. Eadem ergo res est et intelligens, et intetellectum et intelligere vel scire divinum. (Cf. S. Th. in 1. d. 35. q. 1. a. 3. ; *De verit.* q. 2. a. 2. corp. in fine).

Alio modo. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem intelligitur ab eo. Sed essentia divina est in Deo per modum intelligibilem : nam esse naturale Dei et esse intelligibile sunt unum et idem, quum esse suum sit suum intelligere. Ergo essentia divina est in Deo ut intellecta a Deo. Ergo Deus intelligit seipsum, quum ipse sit sua essentia. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. cap. 47. n. 4.).

Praeterea, in tantum aliquid est intelligens actu in quantum suum intelligibile est in eo ut obiectum actu intellectum. Licet enim in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis quod significatur ut terminus sit aliquid extra operantem ; tamen in intellectione quae est operatio immanens in ipso operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante, et secundum quod est in eo sic est operatio in actu. Unde dicitur quod intelligibile in actu, idest quod actu est intellectum, est intellectus in actu. In tantum vero intellectus et intellectum distinguuntur, in quantum intellectus in praecisione reali ab obiecto actu intellecto est intellectus in potentia, fit autem in actu per hoc quod a suo intelligibili informatur, sicut materia per formam in ordine intelligibilitatis. Atqui Deus est suus intellectus semper intelligens actu, nec aliqua potentialitas attendi potest in ipso quae sit actuabilis per aliquam formam, cum sit purus actus. Ergo in Deo intellectus et intellectum sunt idem omnibus modis : ita scilicet ut unus idemque purissimus actus, qui est substantia Dei, et sit intellectus seipso in actu, quin egeat specie seu forma a se distincta ad quam comparetur ut potentia receptiva ; et sit forma seu species actu intellecta per seipsam, quin egeat intellectu a se distincto ad quem comparetur ut actus ad potentiam vel subiectum in quo recipiatur. Sic ergo Deus seipsum per seipsum intelligit. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 2.).

Probatur thesis quoad 2am partem. — Cognitio comprehensiva, ut supra (n. 193) explicatum est, ea est qua aliquid tantum cognoscitur quantum cognoscibile est ; ad hoc autem requiritur quod modus cognitionis modum cognoscibilitatis obiecti adaequet : unde cognitio intelligibilis infiniti erit proprie comprehensiva, si ipsa sit infinita, ita nempe ut per eam non solum cognoscatur obiectum infinitum, sed etiam infinite idem cognoscatur. Atqui huiusmodi est cognitio qua Deus seipsum intelligit. Nam tanta est virtus Dei in cognoscendo et perfectio cognitionis, quanta

est actualitas eius in essendo et perfectio cognoscibilitatis. Per hoc enim quod Deus est actus maxime subsistens et maxime separatus a materia est simul per identitatem maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis. Ergo Deus tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est, idest infinitatem suae cognoscibilitatis adaequat infinitate suae cognitionis. Igitur comprehendit seipsum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 3).

Obiectiones.

221. *Ob.* 1°. — (Contra 1am p.). — Intelligere est quoddam pati et moveri, et scientia est per assimilationem ad scitum quod est perfectio scientis. Atqui nihil movetur vel patitur vel perficitur a seipso. Ergo Deus non est intelligens seipsum.

Resp. — *D. 1am p. M.* : prouti pati et moveri sumuntur analogice etiam pro actu perfecti, *C.* ; prouti sumuntur proprie, *N.* Similiter *D. 2am p.* : scitum est perfectio scientis cuius intellectus est quandoque in potentia et quandoque in actu, *C.* ; scientis cuius intellectus est semper in actu, et est ipsa sua perfectio, *N.* — *C. m.* in sensu proprio. — *N. C.*

Nota quod relatio quae consignificatur cum dicitur Deus cognoscere seipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Quandocumque enim idem ad seipsum refertur, talis relatio non est aliquid in re sed tantum in ratione : nam relatio ut sit realis, praeter terminos reales et fundamentum reale, exigit quoque realem distinctionem inter ipsos terminos seu extrema.

Ob. 2°. — Omnis sciens qui scit suam essentiam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Atqui Deus non exit ab essentia sua, nec alio modo movetur. Ergo Deus non est sciens essentiam suam.

Resp. — *D. M.* : si per hoc quod dicitur redire ad seipsum nihil aliud intelligitur quam subsistere in seipso vel moveri motu metaphorico, *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Explico. Dici consuevit cum antiquo auctore libri *De causis*, prop. 13., quod « omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa ». Proprius sensus horum verborum in dicto libro est quod omnis cognoscens suam essentiam est forma subsistens tota in se ipsa : nam redire ad essentiam suam ibi nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Formae enim in se non subsistentes, in quantum perficiunt materiam dando ei esse et ipsae non habent esse nisi in composito prout sunt receptae in materia, sunt quoddamodo super aliud effusae et mullatenus ad seipsas collectae. Sed formae in se subsistentes non sunt formaliter super aliud effusae sed sunt formaliter sibi ; ita vero possunt ad alias res efficienter vel finaliter effundi, eas perficiendo vel eis influendo esse, ut tamen semper in seipsis per se maneant : et secundum hunc modum dicuntur redire ad essentiam suam. Porro Deo maxime convenit per se subsistere cum sit purissimus actus ; omnibus vero ipse providens, et sic in omnia quoddamodo exiens et procedens, in seipso tamen fixus et immixtus permanet. Unde secundum praedictum modum loquendi Deus est maxime rediens ad essentiam suam.

Posset autem locutio, qua dicitur sciens se ad essentiam suam redire, accipi metaphorice, prout metaphorice etiam motus dicitur de operatione intellectiva. In intelligendo enim quodammodo dicitur esse processus et motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud. Et in nobis quidem exitus et reditus in animam nostram dum cognoscit seipsam habetur per quemdam discursum ; primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad ali-

quod obiectum, deinde reflectitur super actum, et ulterius super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus. In divina vero cognitione non est aliquis discursus, quasi Deus per notum ad ignotum deveniat. Nihilominus ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius quoque cognitione inveniri : cognoscens enim essentiam suam Deus omnes quoque alias res intuetur, ut dicetur infra ; in his vero videt suae essentiae similitudinem, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sed quatenus eam videt ut participabilem a rebus. Et sic quodammodo ad essentiam suam redit. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 2. ad 1 ; *De verit.*, q. 2. a. 2 ad 2).

Ob. 3°. — Intellectus noster est ad similitudinem divini. Atqui intellectus noster non intelligit seipsum nisi sicut intelligit alia. Ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Resp. — *D. M.* : secundum quamdam similitudinem, *C.* ; secundum perfectam aequalitatem, *N.* — *D. m.* : eo quod noster intellectus, cum sit pure in potentia, nequit habere intelligibilem operationem nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius, per quod intelligit actum suum, et per actum suum cognoscit seipsum ut potentiam intellectivam, *C.* ; si esset actus purus in ordine intelligibilis sicut est intellectus divinus, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — (Contra 2am p.). — Id quod comprehendit se est finitum. Atqui Deus est omnibus modis infinitus. Ergo Deus non comprehendit se.

Resp. — *D. M.* : si intelligitur se *comprehendere* proprie, quasi seipsum capiens et includens, *C.* ; si propter hoc dicitur comprehendere se, quod nihil est sui quod ipsum lateat, *N.* — *C. m.* — *D. C.* ut in maiori.

Scilicet non hoc modo dicitur Deus comprehendi a seipso, quasi intellectus Dei sit aliud a Deo et capiat et includat illum. Sed haec locutio, qua Deus dicitur comprehendi a seipso, exponi debet per negationem : sicut enim Deus dicitur esse in seipso quia a nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi a seipso quia nihil est sui quod lateat ipsum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 3. ad 1.).

Ob. 5°. *instando.* — In tantum Deus dici posset comprehendere se, in quantum posset intelligi nobis quidem infinitus sed sibi finitus. Atqui Deus nequit dici sibi finitus. Ergo neque potest dici a seipso comprehendi.

Resp. — *D. M.* : secundum quamdam similitudinem proportionis, quia nempe sic se habet Deus in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum, *C.* ; quasi ipse Deus intelligat se esse aliquid finitum *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 6°. *instando.* — Verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius esset Deum esse finitum quam infinitum. Sed hoc est falsum. Ergo Deus non est sibi finitus ; nec proinde comprehendit seipsum.

Resp. — *C. A.* — *D. 1um C.* : si diceretur proprie, *C.* ; si solum secundum quamdam similitudinem proportionis, *Subd.* : verius esset ipsum non excedere intellectum suum quam excedere, *C.* ; secus *N.* — *Cdm. subs.* — *D. 2am C.* eodem modo.

« Cum dicitur Deum finite seipsum cognoscere, hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut scilicet cognoscat se esse finitum ; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem : et sic adhuc dupliciter potest intelligi : uno modo ut ly *finite* nihil aliud sit quam *perfecte*, ut dicatur finite cognoscere quoniam pervenit ad finem cognitionis et sic Deus seipsum finite (idest perfecte) cognoscit : alio modo ut ly *finite* pertineat ad efficaciam cognitionis ; et secundum hoc infinite cognoscit, quia eius cognitio est in infinitum efficax ». (S. Th., *De verit.* q. 2 a. 2. ad 9.).

Assertio 38ª.

Nullius cognoscibilis cognitio Deo deesse potest.

222. **Declaratur status quaestionis.** — Postquam vidimus Deum seipsum perfecte intelligere, ostendendum statim est, Deum etiam cetera omnia cognoscere quaecumque sunt cognoscibilia ; ut sic, generali hac propositione de obiecto divinae scientiae statuta, eas quaestiones solvere valeamus quae spectant intimiorem cognitionem huius obiecti, eiusque divisionis, amplitudinis, cognoscibilitatis seu medii in quo cognoscitur.

Hic ergo in genere probabimus, Deum omnia prorsus cognoscere quae cognoscibilia quacumque ratione sunt. Postea, in sequentibus, praemissis gravibus quaestionibus de obiecto formali et materiali, primario et secundario divinae scientiae, atque de modo quo hoc ultimum a Deo cognoscitur, quaedam denuo sed magis in particulari discutiemus quae iam in superioribus continentur, ut sic plenior de tota hac materia doctrina tradatur.

Probatur thesis praeclaro argumento quo utitur S. Thomas in opuscolo *De angelorum natura*, (cap. 13), quod citra dubium esse Angelici Doctoris constat. — « Dei substantia est ipsum eius esse. Non est autem in eo aliud esse, atque aliud intelligere : sic enim non esset perfecte simplex, unde nec simpliciter primum : oportet igitur quod sicut eius substantia est suum esse, ita etiam eius substantia sit eius intelligere seu intelligentia, ut etiam philosophus concludit in *12ª Metaph.* Sicut igitur eius substantia est ipsum esse separatum (idest per se subsistens ut pura forma sine materia vel potentia in qua recipiatur) ; ita et eius substantia est ipsum intelligere separatum (per se subsistens). Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formae pertinere posset, ei deesset (nempe haberet plenitudinem suae rationis, ut infinita in ordine suo, cum forma non finiatur nisi per receptionem in potentia cuius ipsa sit actus) : sicut si albedo separata esset, nihil, quod sub ratione albedinis comprehenditur, ei deficeret. Cuiuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur (idest pertinet ad rationem cognitionis). Oportet igitur Deo (qui est ipsa cognitio per se subsistens) nullius cognoscibilis cognitionem deesse. Cognitio autem cuiuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae eius, sicut et quaelibet operatio est secundum modum operantis. Multo igitur magis divina cognitio, quae est eius substantia, est secundum modum esse ipsius. Esse autem eius est unum, simplex, fixum et aeternum. Sequitur ergo quod Deus uno simplici intuitu aeternam ac fixam de omnibus notitiam habeat ».

Igitur quomodocumque aliquid supponatur possibile cognosci, eius cognitio Deo negari non potest. — Advertatur autem, ut propria vis argumenti percipiatur, quod ad absolutam rationem cognitionis dici debet spectare cognitio cuiuslibet cognoscibilis secundum suam propriam naturam et proprium esse : secus non esset undequaque completa cognitio, quippe quae non omnes rationes formales cognoscibiles complecteretur.

Perperam scilicet aliquis sic argumentaretur : Si qua est forma separata, utique nihil ei deesse debet eorum quae ad rationem talis formae pertinent ; sed ad hoc sufficit ut in ea eminenter habeatur quidquid participative de eadem ratione in aliis inveniri potest. Itaque id quod est ipsa cognitio subsistens habere quidem debet *eminenter* omnem perfectionem quae in ratione cognitionis participative in aliis haberi potest, quatenus sit cognitio alicuius cognoscibilis infiniti ; sed non etiam debet habere in se *formaliter* ipsas formas participatas huius rationis, seu perfectionem quae sit propria cognitio uniuscuiusque cognoscibilis finiti ; sicut ipsum esse subsistens nequaquam in se habet omne esse participatum secundum propriam rationem esse participati, sed solum eminenter.

Responsio igitur ex eo petenda est quod modo notavimus ; ad ipsam scilicet absolutam rationem cognitionis proprie pertinere cognitionem cuiuslibet cognoscibilis secundum naturam propriam omnesque formales rationes cognoscibilitatis se tenentes ex parte obiecti. Dicimus ex parte obiecti : neque enim requiritur ut etiam contineantur formaliter omnes modi cognitionis se tenentes ex parte cognoscentis. Patet enim modum cognitionis ex. gr. ratiocinativae, opinativae et huiusmodi, simul cum perfectione aliquid de imperfectione in ipso ordine cognitionis continere ; dum e contra *propria* cognitio rei cuiuslibet nonnisi perfectionem importat.

Adverte insuper non pertinere ad rationem absolutam cognitionis, ut quodlibet cognoscibile, quod sit distintum a cognoscibili infinito, cognoscatur alia cognitione ab ea qua cognoscitur ipsum obiectum infinitum. Quinimo necesse est ut non aliter cognoscatur quam in ipso cognito infinito, sicut infra ostendetur.

Obiectiones.

223. *Ob.* 1°. — Intellectus intelligendo fit res intellecta. Sed Deus non potest fieri creatura. Ergo Deus eam non intelligit.

Resp. — *D. M.* : quando species qua intelligit, et ipsa res intellecta identificantur re cum intellectu, *C.* ; quando species qua intelligit non identificatur re cum intellectu, *Subd.* : fit res intellecta in forma physica ipsius rei, *N.* ; in forma rei intentionali, *iter. Subd.* : si de re agitur quae primo et per se ab intellectu intelligitur, *C.* ; si de re quae secundario et ratione alterius intelligitur, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : non intelligit primo et per se, *C.* ; secundario et in essentia divina cognita ut obiecto primario et per se, *N.* (Cf. thesim sequentem).

Ob. 2°. *instando.* — Species debet esse similitudo formalis obiecti. Sed essentia divina nequit esse similitudo formalis creaturarum. Ergo Deus nequit in sua essentia cognoscere alia a se.

Resp. — *D. M.* : obiecti primarii et per se, *C.* ; obiecti secundarii, *Subd.* ; idest debet esse similitudo per quam in obiecto primario intellecto cognoscantur obiecta secundaria secundum propriam formam, quam habent in seipsis, *C.* ; idest debet esse proprie formalis similitudo obiecti secundarii, *N.* — *D. m.* : et tamen est talis ut in ea cognita tamquam obiecto primario creaturae quoque cognoscantur tamquam obiecta secundaria, ut in sequentibus declarabitur, *C.* ; secus, *N.* — *D. C.* : tamquam obiectum primarium, *C.* ; tamquam obiectum secundarium, *N.*

Ob. 3°. — Quaecunque existunt alia a Deo sunt extra Deum. Sed, ut

Augustinus dicit, Deus nihil extra se intuetur. Ergo Deus alia a se non cognoscit.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : idest nihil Deus intuetur nisi in essentia sua divina cognita, *C.* ; idest Deus nihil in seipso videt quod sit extra se, *N.* — *D. C.* : ea non cognoscit in ipsis, *C.* ; ea non cognoscit in seipso et quidem proprie ut sunt in seipsis, *N.*

Ob. 4°. — Intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligit alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei et nobilius ipso ; quod est impossibile. Ergo Deus nihil extra se cognoscit.

Resp. — *D. A.* : ita ut sit perfectio eius secundum suam substantiam, quando res intellecta est physice idem ac intellectus intelligens, et sit perfectio eius solum secundum suam speciem, quando res intellecta secundum suum esse physicum non identificatur cum intellectu, *C.* ; sic quod intellectum sit semper perfectio intelligentis secundum suam substantiam, *N.* — *D. I. C.* : si ea intelligeret per speciem distinctam a divina essentia, *C.* ; si intelligit per unicam speciem quae est essentia Dei, quae continet ut intellectas species aliorum, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 5°. — Ipsum intelligere specificatur ab intelligibili, sicut et omnis àlius actus a suo obiecto. Sed Deus est ipsum suum intelligere. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se. Sed hoc est impossibile. Ergo Deus non intelligit aliquid aliud a se.

Resp. — *D. M.* : a suo intelligibili principali, quod est id quod primario et per se est intellectum, cuius specie intellectus est in actu, *C.* ; ab intelligibili secundario, quod in primario et per speciem primarii intelligitur, *N.* — *C. m.* — *D. 1um C.* : si illud intelligit tamquam obiectum primarium et per speciem propriam eius, qua est in actu, *C.* ; si illud intelligit tamquam obiectum secundarium per speciem divinae essentiae, qua sola Deus est intelligens actu, et in qua omnes species rerum comprehenduntur, *N.* — *C. m. subs.* — *N. 2am C.*

Assertio 39ª.

Divina essentia non solum est unicum obiectum formale sub quo omnia a Deo intelliguntur, sed etiam unicum obiectum materiale primarium, quod nempe primo et per se intelligitur a divino intellectu.

224. **Praenotanda.** — Obiectum alicuius potentiae distinguitur multipliciter. Nam

1°. Aliud est obiectum *formale*, aliud obiectum *materiale*. Formale est ratio illa sub qua aliqua habent referri ad aliquam potentiam, ab eaque attingi : sic ratio coloris seu lucidi est obiectum formale potentiae visivae, quia haec attingit album, rubrum, viridem ceterosque colores sub ratione coloris, seu lucidi. Item ratio entis est obiectum formale nostri intellectus, quia omnia attingit sub ratione entis. — Materiale vero obiectum est illud omne quod cadit sub ratione obiecti formalis, ut album, rubrum et ceteri colores respectu visus ; et hoc vel illud ens respectu nostri intellectus.

2°. Obiectum materiale aliud dicitur *extensive adaequatum*, aliud *extensive indaequatum*. Primum est quod complectitur omnia

ad quae quocumque modo potentia se extendere potest. Alterum est quodlibet, vel quaelibet pars eorum quae veniunt sub obiecto extensive adaequato. Sic respectu humani intellectus obiectum extensive adaequatum est ens in tota sua latitudine, quia intellectus aliquo modo attingere valet quidquid participat de ratione entis ; inadaequatum vero extensive est quodlibet particulare ens, sive sit illud quod a facultate attingitur ut sibi perfecte proportionatum, quodque dicitur intensive adaequatum, cuiusmodi pro statu praesente est sola quidditas naturae sensibilis ; sive sit aliud quod per ordinem ad hanc, vel per analogiam ad ipsam, quoddammodo potest attingi.

3°. Obiectum quod sit extensive inadaequatum potest esse vel *primarium*, vel *secundarium*. Primarium est quod *secundum se* attingitur a potentia, idest *non per aliud* ; quatenus nempe non mediante alio, sed per se immediate afficitur ratione obiecti formalis respectu talis potentiae. Secundarium vero est quod non attingitur a potentia nisi mediate ; quatenus nempe haec aliquid aliud attingit ad quod ipsum aliquo modo referatur. Sic, respectu nostri intellectus in hac vita, quidditas naturae sensibilis est obiectum primarium : haec enim est quae immediate a nobis accipitur sub ratione entis, quae est obiectum formale. At Deus ex. gr. est obiectum secundarium : licet enim in se sit maxime ens, tamen a nobis nequit accipi sub ratione entis nisi mediantibus creaturis sensibilibus, ex quibus illum quodammodo intelligimus ut ipsarum causam. — Obiectum primarium dicitur etiam potentiae proportionatum, seu adaequatum intensive, quia perfecte correspondet gradui intensitatis quem potentia in sua virtute habet.

4°. Obiectum materiale inadaequatum et primarium potest esse vel *totale* vel *partiale*. Totale erit, si vel sit unicum obiectum primarium praeter quod cetera nonnisi secundario attingantur a potentia, vel sit complexio omnium obiectorum quae primo et per se ab ea attinguntur, vel sit ratio universalis quae convenit singulis talis complexionis. Partiale autem erit quodlibet ex pluribus quorum complexio constituit obiectum totale. Sic respectu nostri intellectus in statu praesenti obiectum primarium totale est generatim quidditas naturae sensibilis ; partiale vero esset haec vel illa quidditas specialis. — Hoc autem obiectum partiale aliud est *principale*, aliud *minus principale*. Primum est quod inter cetera potiorem habet dignitatem, ut *homo* inter naturas corporales. Alterum quidquid inferiorem possidet dignitatem prae alio.

Porro respectu intellectus divini asserimus 1° solam divinam essentiam esse eius obiectum *formale*, seu rationem sub qua Deus intelligit quidquid intelligit 2° ipsam solam esse eius obiectum *materiale primarium et totale* ; cetera vero pertinere ad obiectum ipsius adaequatum *extensive* solummodo ut obiecta *materialia secundaria*.

Attendatur autem diversitas inter *principium formale* intellectionis, de quo dictum est supra ; et inter *obiectum formale* intellectus de quo nunc. Vidimus enim essentiam divinam esse unicum formale principium intellectionis quia ipsa sola se habet ut actus seu forma et species intelligibilis qua intellectus divinus determinatur ad intelligendum. At nunc praeterea asserimus ipsam quoque esse unicum obiectum formale, nempe rationem intelligibilem sub qua intellectus divinus intelligit quaecumque cognoscit.

225. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Obiectum formale intellectus, idest quod per se et ratione suae intelligibilitatis attingitur ab intellectu, se habet ad ipsum ut proprium specificativum eius : unaquaeque enim facultas trahit speciem a suo obiecto formali : ad ipsum enim est ex natura sua ordinata, ideoque taliter esse debet constituta in sua specifica ratione qualiter convenit obiecto suo formali attingendo. Si ergo aliquid aliud a divina essentia esset obiectum formale divini intellectus, divinus intellectus speciem haberet ab alio quam a divina essentia. Atqui hoc omnino est repugnans : nam intellectus divinus idem est ac divina essentia, haec autem a nullo exteriori speciem accipit. Ergo sola divina essentia est obiectum formale divini intellectus ; ita nempe quod facultas intellectiva Dei, ut sic dicamus, non sit instituta propter aliquid quod non sit ipsa divina essentia cum qua identificatur. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. cap. 48. n. 7.).

Item, obiectum formale intellectus est proprium motivum et determinativum ipsius in ratione finis, sicut formale principium intellectionis, quod est species intelligibilis, est motivum intellectus ad modum formae : obiectum enim formale est ratio illa quam intellectus prosequitur in obiectis materialibus, quae secundum eam habent referri ad ipsum. Atqui nihil potest se habere praedicto modo ut motivum et determinativum divini intellectus praeter solam divinam essentiam : secus esset egens alio a se distincto ad suam operationem ; quod esse non potest cum ipse sit sua operatio. Ergo nihil potest esse obiectum formale divini intellectus praeter essentiam divinam.

Praeterea, omnis operatio potentiae comparatur ad suum obiectum formale quodammodo ut potentia ad actum, sicque habet ad ipsum referri transcendentaliter. Si ergo obiectum formale divini intellectus esset aliud a divina essentia, operatio intellectiva Dei esset transcendentaliter relata ad aliud. Intellectio autem Dei est ipse Deus. Ergo Deus esset transcendentaliter relatus ad aliud a se. Sed hoc est impossibile : nam sic Deus non esset ens absolute independens a quocumque alio. Ergo obiectum formale divini intellectus non potest esse aliquid aliud quam divina essentia.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Inter obiecta materialia, quae ab intellectu divino attinguntur, illud erit primarium, idest primo et per se cognitum, quod non in alio cognito sed

immediate in seipso intelligitur; secundarium vero erit quidquid non intelligitur nisi in alio cognito quod primo cognoscitur. Atqui sola essentia divina cognoscitur a Deo non in alio obiecto cognito sed in seipsa immediate; reliqua vero cognoscuntur solum in ipsa divina essentia cognita. Ergo sola divina essentia est obiectum primarium divini intellectus, idest primo et per se cognitum; reliqua vero sunt obiectum secundarium, idest secundo et in alio cognitum.

Maior propositio constat ex datis praenotionibus. *Minor* vero sic fit manifesta.

Illud cognoscitur immediate in seipso et non in alio cognito, quod cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili; quidquid vero cognoscitur per speciem alterius quomodocumque continentis, cognoscitur hoc ipso in altero. Et ratio est quia id quod *immediate* in seipso est terminus operationis, sicut ipsa operatio, proportionari debent formae quae est operationis principium: siquidem omne agens agit sibi simile; agens autem agit secundum formam quae est principium operationis. Si ergo species intelligibilis, idest forma quae est principium operationis intellectivae, est propria et adaequata uni tantum, in quo alia ut intelligibilia continentur, terminus immediatus intellectionis seu obiectum immediate in seipso cognitum erit illud ipsum unum; cetera vero erunt cognita in alio nempe in illo cognito. Atqui sola essentia divina ab intellectu Dei cognoscitur per speciem propriam sibi adaequatam, cetera vero cognoscuntur per speciem continentis: nam unica species qua intellectus divinus intelligit est essentia divina, quae, ut patet, solum ipsi Deo adaequatur, cetera vero excedit: unde directe exhibet tantum rationem divinae naturae, rationes autem proprias aliarum rerum non exhibet nisi prout dat intelligere divinam naturam ut participabilem vel participatam ad extra, sicut infra magis declarabitur. Ergo sola essentia divina cognoscitur a Deo immediate in seipsa, et non in aliquo alio obiecto cognito; reliqua vero cognoscuntur in ipsa divina essentia cognita.

Audiatur S. Thomas 1. p. q. 14. a. 5.: « Ad sciendum... qualiter (Deus) alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso ». — Et *De verit.* q. 2. a. 3. ad 5. « Aliquid intelligitur dupliciter: uno modo in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis: alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo sei-

psum tantum cognoscit in seipso, alia vero (non) in seipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam ». — Et *Contra gent.* l. 1. c. 48. n. 1. : « Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cuius specie intelligit ; operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. Sed id quo Deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia... Igitur intellectum ab ipso primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet ».

Praeterea sic potest probatio institui. In tantum aliquis intellectus est intelligens res a se distinctas, in quantum vel habet apud se similitudines aliarum rerum, vel ipsas res habet sibi unitas per seipsas quasi intelligibiles formas. Sed intellectus divinus, cui repugnat ut res aliae uniantur quasi formae intelligibiles, non aliter habet similitudines aliarum rerum nisi quatenus intelligit essentiam suam ut diversimode participabilem vel participatam ad extra, quemadmodum ostendetur. Ergo res a se distinctas Deus cognoscit ipsa cognitione essentiae suae. Ergo primo et per se intelligit solam suam essentiam, cetera vero secundario et in essentia sua cognita.

Item dici sic potest cum Suarez : « Ad perfectam cognitionem Dei et creaturarum non satis est illa extrema (Deum, creaturas) directe et simpliciter cognoscere, sed etiam illa inter se comparare, cognoscendo habitudinem unius ad aliud, vel secundum excessum, vel secundum dependentiam et emanationem possibilem, vel secundum quamcumque aliam rationem cogitabilem vere et cum fundamento. Ergo hoc modo cognoscuntur a Deo. Non cognoscuntur autem hoc modo per solam concomitantiam absolutae cognitionis utriusque extremi absolute sumpti et sine habitudine ad aliud, ut videtur per se clarum. Nec vero cognoscit Deus haec omnia, quasi per compositionem etiam secundum rationem, vel quasi per tertiam cognitionem comparativam ratione distinctam ; nam hoc ipsum indicat minorem perfectionem in priori cognitione simplici et directa. Nec denique cognoscit Deus solum in creatura videndo in illa dependentiam quam habet a Deo, et inaequalitatem et omnem aliam comparationem, quia tota haec cognitio respectu Dei est quasi a posteriori, nec per illam ut sic cognoscitur a priori possibilis influxus Dei in creaturas, nec modus quo unaquaeque a Deo emanare potest. Ergo perfectissimus modus cognoscendi omnia est per simplicem comprehensionem causae, et in illa omnia penetrandi ». (*De Deo* l. 3. c. 2. n. 8.). Cognoscit ergo Deus primo et directe essentiam suam, cetera vero secundario et in essentia sua cognita, seu ut loquitur idem Suarez, quasi *per resultantiam* quamdam, et quasi *consequenter* ex ipsa cognitione essentiae suae, non autem quasi aliquid per se primo cognitum. (*Disp. met.* 30. sect. 15. n. 25, 26.).

Alia argumenta afferri possunt ex S. Thoma (*l. Contra gent.* c. 48.) in hunc modum.

Impossibile est simul multa primo et per se intelligere : una enim operatio (quae terminum habeat sibi coniunctum in operante ut sunt operationes immanentes intellectus) non potest simul multis terminis terminari (nisi sint secundarii, comprehensi in unico adaequato termino per se). Deus autem quandoque seipsum intelligit. Si igitur intelligit aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione sui in considerationem alterius ; id autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutaretur in peius ; quod est impossibile.

Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes obiecta (quae non continentur in uno universaliori obiecto). Si igitur Deus intelligit se, et aliud a se quasi principale obiectum (idest primarium, quod cognoscatur in se et non in alio cognito), habebit plures intellectuales operationes. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa (si operatio divina dicitur esse ipsa essentia Dei), vel aliquam intellectualem operationem habebit, quae non est sua substantia : quorum utrumque impossibile esse monstratum est (ubi de divina simplicitate). Restat igitur, nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

Item. Intellectus secundum quod est differens a suo intellectu (si nempe non est idem ac suum proprium cognoscibile) est in potentia respectu illius (nam habebit illud sibi unitum per speciem ad quam comparabitur ut potentia ad actum). Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se (et non in essentia divina cognita), sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius : quod est impossibile.

Praeterea. Intellectum (res intellecta quatenus cognita) est perfectio intelligentis : secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit : quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius et eo nobilius : quod est impossibile.

Amplius. Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo quasi principaliter cognita et per se (non vero solum in uno altissimo cognito in quo omnia cognoscantur), sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita : et sic erit essentia divina composita (si scientia dicatur ipsa essentia Dei), vel scientia erit accidens Deo : quorum utrumque est impossibile. Relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a Deo, non sit aliud quam sua substantia.

226. **Nota.** — Conclusio haec merito haberi potest ut fundamentalis in hac materia de divina cognitione, eamque saepius tradit S. THOMAS, praecipue in 1. p. q. 14. a. 5. ; *Contra gent.* l. 1. c. 48 ; *De verit.* q. 2. a. 3. ad 5., et art. 4. ; q. 7. a. 4. corp. et ad 2. ; *Comp. theol.* cap. 30 ; *Comment. in lib. de Div. Nominib.* lect. 3. — In eamdem sententiam conveniunt S. ANSELMUS *Monol.* cap. 10 ; HALENSIS 1. p. q. 23. m. 2. art. 1 ; S. BONAVENTURA in *1. Sent.* dist. 39. art. 2. q. 1 ; SCOTUS in *Quodl.* q. 16 ; et q. 2. et 3. *Prologi*, quem defendunt eius interpretes ; CAPREOLUS cap. 1. dist. 32. q. 1. a. 1 ; CAIETANUS in. 1. p. q. 14. a. 5 ; FERRARIENSIS in 1. *Contra gent.* cap. 48. Et praeter plures alios insignes Thomistas, MOLINA, in 1. p. q. 14. a. 5 ; SUAREZ. *Disp. met.* 30. sect. 15. n. 25, *De Deo* lib. 3. c. 2. n. 16 ; GREG. DE VALENTIA, *Disp.* 1. q. 14. p. 3 ; LESSIUS, *De perf. div.* l. 6. c. 1. n. 4 ; FRANZELIN, *De Deo*, sect. 4, cap. 1. th. 9 ; KLEUTGEN, *De Deo*, l. 9. 3. cap. 2. a. 14 ; aliique multi inter nobiliores nostrae aetatis philosophos.

SCHOLION.

227. Idem est igitur si dicas creaturas non esse nisi obiectum secundarium divini intellectus iuxta datam explicationem,

et si dicas eas a Deo cognosci non in seipsis sed mere in seipso seu in essentia sua cognita. — Non sunt audiendi ergo illi qui concedunt quidem creaturas non esse nisi secundarium obiectum divini intellectus ; sustinent tamen, eas (vel saltem aliquas ex eis) terminare etiam posse immediate divinam cognitionem, seu cognosci etiam in seipsis ; quemadmodum ex subiectis difficultatibus apparebit. Interim notetur :

I. Per hoc quod dicimus creaturas non cognosci a Deo in seipsis, nullatenus importatur quod non cognoscantur perfecte secundum esse quod singulae habent proprie in seipsis. Manifestum est enim, ut supra (n. 222) animadvertimus, quod si Deus alia a se non intueretur proprie sicut sunt in seipsis, non haberet rerum cognitionem nisi imperfectam et similitudinariam ; imo potius quam res, dicendus esset cognoscere solam causam primam rerum : creaturae siquidem, prout sunt in Deo, non sunt creaturae, sed creatrix essentia. Cognoscit igitur Deus res omnes sicut sunt proprie in seipsis, cum suis determinationibus specificis et individualibus, essentialibus et accidentalibus : possibilia intelligit ut possibilia, existentia intuetur ut sunt in seipsis existentia extra causam divinam cum propria differentia temporis ; tamen haec omnia cadunt sub visione Dei ut visa ad visionem ipsius essentiae divinae, quae cognita facit ut illa videantur sicut in se sunt. Quomodo autem hoc sit explicandum in thesi sequenti declarabitur.

228. II. Deus non minus videt res ut sunt in seipsis, in essentia sua eas intuendo, quam si eas per se solas videret et non in hoc alio cognito ; imo melius eas attingit hoc modo quam si aliter videret. Quod enim Deus nequeat illas cognoscere nisi ipsa visione essentiae suae et ut contenta in hoc primario termino suae cognitionis qui est essentia sua visa, pertinet ad perfectissimam conditionem divini intellectus, qua necesse habet res intelligere perfectissimo modo non solum se tenente ex parte rei cognitae, ut nempe res cognoscatur quantum ex se cognoscibilis est, sed etiam ex parte cognoscentis, ut nempe intellectus rem cognoscat excellentissimo modo cognitionis qui possibilis est. Sane Deus per cognitionem essentiae suae dum res intuetur secundum totum quod de entitate habent in se, et secundum esse quod habent distinctum a Deo (si sunt res realiter existentes) ; perspicit etiam omnem ordinem quem habent ad divinam essentiam secundum essentialem dependentiam in ratione entis, easque attingit prout, stante ipsa entitatis distinctione a causa divina, imo et secundum totum per quod distinguuntur, non elongantur ab ipsa causa tamquam ab unica ratione adaequata cur sint, sed in ea habent totam rationem illius esse quod in se ipsis possident. Quod quidem pertinet ad nobilissimum modum cognoscendi qui se teneat ex parte cognoscentis.

Hinc bene inquit Suarez : « Haec cognitio (quam Deus habet rerum in causa quae est ipse) habet totam perfectionem alterius (quae esset rerum immediate in ipsis) et addit aliam, quae est habere talem cognitionem ut coniunctam tali medio quod non potest non addere magnam perfectionem. Quod ulterius hoc modo declaratur : quia creatura essentialiter est participatio divini esse et ab illo essentialiter pendet : ergo si cognoscitur in ipsa causa et ex vi illius, nobilissimo modo cognoscitur, quia habet cognitionem maxime a priori, qua eius essentia comprehenditur ». (*De Deo* l. 3. cap. 2. n. 4.).

Atque hinc est quod non minus inconvenienter putaretur pertinere ad perfectionem divini intellectus res cognoscere immediate in ipsis, et non tantum mediante essentia divina cognita, quam existimaretur ad eius perfectionem pertinere quod res cognoscat non solum cognitione certa et eminenter demonstrativa, sed etiam opinativa et dubitativa. Utrinque siquidem ageretur de modo cognoscendi se tenente ex parte cognoscentis et non ex parte rei cognitae. Praedictus autem modus argueret defectum maioris perfectionis in cognoscente in quantum est cognoscens.

229. III. Cum igitur essentia divina dicitur obiectum *primarium* divinae intellectionis, cetera vero *secundaria*, non est sensus solum quod essentia divina sit praecipuum seu nobilius obiectum quod divinae intelligentiae obversetur, cetera autem sint minus nobilia ; neque solum quod divina essentia sit unica species *per quam* intellectus divinus ad omnia intelligenda determinatur ; sed praeterea quod sicut divina essentia est unicum obiectum formale, ita etiam sit unicum obiectum ad quod directe seu primo et non in alio cognoscendum determinatur intellectus divinus, et *in quo* nenecesse est cognoscantur quaecumque a Deo cognoscuntur.

230. **Nota.** — Apud quosdam theologos invenitur dictum, Deum alia a se cognoscere *in seipsis*, qui tamen (aliquibus exceptis) non negant Deum omnia cognoscere in essentia sua cognita, sed solum volunt Deum illa cognoscere *ut sunt in seipsis*. Quare nonnisi verbis discrepant ab aliis qui asserunt Deum non cognoscere ea in seipsis, non negantes eum illa cognoscere ut sunt in seipsis. Audiatur de hoc Suaresius : « Duo... docere intendunt (theologi negantes Deum alia cognoscere in seipsis), quae in ratione etiam naturali vera sunt et satis nota. Unum est Deum non accipere scientiam, quam de creaturis habet, ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata et anterior omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deum cognoscere creaturas in seipso, quia scilicet ex se habet scientiam et quasi speciem intelligibilem repraesentantem sibi omnem creaturam ; quamquam in hoc sensu locutio sit minus propria : nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas *ex se* et *per se*, quam *in se*. Secundum est scientiam Dei non respicere creaturas nisi ut obiectum secundarium : nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo, quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes possibiles creaturas : et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in seipso tamquam in causa. Ita enim loquuntur et declarant probationes theologi, quamvis nonnulli discrepent.

Non tamen negant divinam scientiam extendi, ut sic dicam, ad creaturas secundum proprium esse earum : quin potius alias docent habere Deum proprias ideas omnium creaturarum, quae nihil aliud sunt quam ipsa intellectio seu conceptus Dei repraesentans naturas singularum creaturarum. Unde D. Thomas. 1. p. q. 14. a. 6. ad 1. aperte declarat, Deum non dici cognoscere creaturas *in se*, quia solum cognoscat illas secundum esse quod habent in ipso, sed quia per illud cognoscit eas in propriis rationibus ; et q. 20. art. 2. ad 2. dicit cognoscere Deum creaturas in propriis naturis sicut nos ; idem q. 2. *De verit.* art. 4. ad 6., et 1. *Contra gent.* c. 48. et 49. In hoc ergo sensu vere dicitur Deus cognoscere creaturas in seipsis (scilicet, *ut sunt in seipsis*), solumque potest illa locutio negari, si per eam significetur, Deum sumere scientiam a creaturis, aut eas ut primarium obiectum respicere ». (SUAREZ, *Disp. met.* 30. sect. 15. n. 25.).

OBIECTIONES.

231. *Ob.* 1°. — (Contra 1 am p. thesis). Quo altior est potentia, eo universalius esse debet obiectum eius formale Sed universalius est ens prout abstrahit a creato et increato, quam ens increatum seu essentia divina. Ergo obiectum formale intellectus divini est ens abstractum, et non essentia sola divina.

Resp. — *D. M.* : quo altior est potentia, eo universalius debet esse eius formale obiectum universalitate continentiae inferiorum rationum, *C.* ; universalitate abstractionis ab omnibus determinatis rationibus, *N.* — *Cdm.* : est universalius universalitate abstractionis, *C.* ; universalitate continentiae, *N. N. C.* — Explico. Divina essentia, ut infra ostendetur, est tale obiectum, quo cognito, omnia in eo cognita esse debent quaecumque sunt cognoscibilia, et quidem secundum omnes proprias rationes. Est ergo obiectum universalissimum universalitate continentiae totius cognoscibilis. Haec vero maxima universalitas causa est in obiecto cur sit proportionatum intellectui nobilissimo, cuiusmodi est divinus : iam enim tale obiectum est ei perfectissima ratio cognoscendi omnia cognoscibilia per ipsum unum simplicem actum quo ipsum attingitur. — Non igitur est dicendum, ut voluit Durandus, obiectum formale divini intellectus esse ens universalissimum prouti universaliter abstrahit ab ente creato et increato. Hoc siquidem obiectum, cum solum indeterminate et indistincte rationes particulares cognoscibilium contineat, non potest esse ratio cur unico simplici actu omnia ab intellectu in propriis rationibus attingantur ; sed requirit diversas species intelligibiles, quibus intellectus, cuius obiectum formale est ens in universali, determinetur ad hoc vel illud particulare ens diversis actibus attingendum.

Ob. 2.° — Quidquid est cognoscibile ab aliqua potentia debet contineri sub eius obiecto formali, quod de omnibus sub eo contentis praedicari possit. Sed ens creatum non continetur sub ente increato, neque istud de illo praedicatur. Ergo si obiectum formale divini intellectus esset ens increatum seu divina essentia, ens creatum non cognosceretur a Deo ; quod est falsum.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod si est obiectum potentiae primo et per se, debeat sub eius obiecto formali contineri directe, et suscipere eius praedicationem in recto ; si vero est obiectum secundarium et ratione obiecti primarii, debeat sub illo contineri non directe sed solum per ordinem aliquem ad id quod directe sub eodem continetur, atque eius praedicationem suscipere solum in obliquo, *C.* ; secus *N.* — *Cdm.* — *D. C.* : non cognosceretur a Deo primo et per se, *C.* ; secundario et in essentia divina increata, *N.*

Ob. 3°. — Si obiectum formale divini intellectus esset divina essentia, et non ens in communi, Deus non cognosceret primo et per se ens in com-

muni. Atqui Deus cognoscit ens in communi primo et per se : secus omnia quae continentur sub illo, et proinde ipse Deus, nonnisi secundario a Deo cognoscerentur : quod est falsum. Ergo obiectum formale divini intellectus non est divina essentia, sed ens in communi.

Resp. — *D. M.* : scil. non cognosceret primo et per se ens in communi ut praecisum a suis modis, sed solum quatenus includitur in modo divinitatis, *C.* ; secus, *N.* — *D. m.* : prout est inclusum in modo divinitatis, *C.* ; ut praecisum a suis modis, *N.* — Item *D. rat. add,* : nisi Deus cognosceret perfectissime ens ut inclusum in modo divinitatis, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* — Ens in communi non debet dici cognitum a Deo abstractive et praecisive a suis differentiis per abstractionem et praecisionem factam ab ipso intellectu divino : cognitio enim quae terminatur ad rationem aliquam abstractam a suis determinationibus est cognitio confusa et imperfecta, quae in Deo esse non potest. Cognoscitur igitur a Deo ratio entis ut est inclusa in modo divinitatis et ut est inclusa in modo entis creati. Secundum quod includitur in modo divinitatis pertinet ad obiectum primarium ; secundum vero quod est inclusa in aliis modis pertinet ad obiectum secundarium. Rationem autem entis abstractam, prouti est obiectum intellectus creati quod abstrahitur per operationem ipsius creati intellectus, cognoscit Deus eo modo quo generatim omnes nostras enunciationes terminosque cognoscit.

Ob. 4°. — (Contra 2^am^ p. thesis). Res creatae si a Deo cognoscuntur debent terminare cognitionem divinam realiter. Sed quae terminant cognitionem divinam cognoscuntur immediate in seipsis. Ergo Deus cognoscit res creatas in seipsis.

Resp. — *D. M.* : non tamen ratione sui, sed ratione divinae essentiae cognitae, *C.* ; ratione sui, *N.* — *Cdm.* : quae terminant cognitionem divinam ratione sui, *C.* ; quae eam terminant ratione alterius cogniti, *Subd.* : cognoscuntur ut sunt in seipsis, *C.* ; cognoscuntur in seipsis immediate et non in alio cognito, *N.* — *D. C.* : cognoscit eas ut sunt in seipsis, *C.* ; immediate in seipsis et non in alio cognito, *N.*

Ob. 5°. — Obiectum quod terminat actum potentiae, specificat eam solum extrinsece. Sed per hoc quod actus intellectus divini specificetur extrinsece a creatura, nulla imperfectio aut dependentia ponitur in Deo. Ergo nullum inconveniens, quod creatura dicatur terminus immediatus intellectus divini.

Resp. — *D. M.* : et per hoc iam intelligitur esse mensura et norma obiectiva atque ratio a priori talis actus, qui proinde a potentia debet produci cum respectu dependentiae ab illo obiecto, *C.* ; secus, *N.* — *N. m.* Iam enim aliquid per hoc adstrueretur, unde Deus a priori dependeret et in ordine ad quod specificationem desumeret in suis actibus. — *N. C.*

Ob. 6°. *instando.* — Non omne quod immediate est terminativum divinae cognitionis illam specificat, sed solum illud quod est simul eius terminativum et motivum ratione sui. Atqui etiamsi ponantur creaturae ratione sui terminare immediate cognitionem divinam, tamen non ponuntur ratione sui movere intellectum divinum, cuius unicum motivum est essentia divina, quae ideo est etiam unicum eius obiecum formale et primarium. Ergo si creaturae ponantur terminare immediate, idest ratione sui seu intrinsecae intelligibilitatis, cognitionem divinam, non tamen erunt specificativae cognitionis divinae.

Resp. — *D. M.* : et tamen nihil esse potest immediate terminativum nisi sit proprie ratione sui motivum, *C.* ; secus, *N.* — *N. m.* : nam si Deus movetur seu determinatur ad cognoscendas creaturas sola ratione essentiae divinae, ergo cognoscit creaturas non ratione intrinsecae intelligibilitatis ipsarum, sed ratione solius essentiae divinae, quae proinde est tota ratio cur Deus creaturas et ipsam eorum intelligibilitatem intrinsecam attingat. - *N. C.* : nam quod ratione sui terminat debet etiam esse ratione sui motivum, ideoque et obiectum primarium.

Ob. 7°. — In Deo dantur aliquae formalitates immediate et primario

terminatae ad creaturas, ut omnipotentia quae respicit producibile quale Deus non est, providentia, misericordia, etc. Atqui per hoc illae non dicuntur specificari et dependere a creaturis. Ergo etsi cognitio divina immediate terminetur ad creaturas, non tamen specificabitur aut dependebit ab eis.

Resp. — *N. M.* : nec aliud evincunt exempla adducta. Nam omnipotentia, providentia, etc. *primario* respiciunt ens divinum et divinum bonum, et solum *secundario* creaturas ut terminationem secundariam divini intellectus et voluntatis.

Ob. 8°. *instando.* — Aliqua formalitas divina, ut omnipotentia, licet secundario tantum terminetur ad creaturas, tamen ad illas terminatur immediate. Ergo a pari etiam cognitio divina poterit terminari immediate ad res, licet has respiciat solum secundario.

Resp. — *N. parit.* : nam cognoscere aliquid secundario est illud cognoscere ratione alterius prius cogniti, seu non immediate sed in hoc alio. At respicere aliquid producibile secundario non est producere aliquid in alio vel ratione alterius producti, sed illud ita producere in se ut tamen non sit terminus primarius intellectus et voluntatis. Dein scientia comparatur ad terminum ut actus ad obiectum, quod est mensura et specificativum actus quando est eius terminus immediatus ; at omnipotentia comparatur ad terminum ut causa ad effectum qui semper recipit perfectionem et esse a causa.

Ob. 9°. — Vis cognoscitiva Dei, utpote infinita, debet creaturas cognoscere omni modo quo cognoscibiles sunt. Sed sunt cognoscibiles, nedum in Deo ut sunt in seipsis, verum etiam immediate in seipsis. Ergo Deus cognoscit creaturas etiam immediate in seipsis.

Resp. — *D. M.* : omni modo se tenente ex parte rei cognitae, *C.* ; omni modo se tenente ex parte medii *in quo*, *Subd.* : si hoc nullam dicat imperfectionem, *C.* ; si aliquam imperfectionem involvit, *N.* — Etenim tunc non solum deberet Deus cognoscere rem quantum cognoscibilis est, sed eam cognoscere etiam discursive, opinative etc. — *D. m.* : respectu intellectus creati, *C.* ; respectu intellectus divini, *N.* — *N. C.*

Ob. 10°. — Intellectus summe cognoscitivus atque ex se determinatus ad cognoscendum omne verum, potest moveri obiective ab obiecto quod reipsa et intrinsece est verum. Sed intellectus divinus est summe cognoscitivus atque determinatus ad omne verum ; et creaturae sunt intrinsece quoddam verum. Ergo intellectus divinus immediate creaturas cognoscit.

Resp. — *D. M.* : idest natus est cognoscere omne verum, *C.* ; quasi aeque et immediate respiciat obiectum tum primarium tum secundarium, *N.* — *D. m.* : ita tamen quod non aeque respiciat obiectum primarium atque obiecta secundaria cuiusmodi sunt creaturae, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 11°. — Cognitio rei in seipsa perfectior est quam cognitio eius in alio ; sicuti ex. gr. cognoscere hominem in seipso perfectius est quam eum cognoscere in speculo. Ergo talis cognitio non debet Deo denegari.

Resp. — *D. A.* : si res minus perfecte continetur in alio quam in seipsa, *C.* ; si res aeque perfecte vel perfectius continetur in alio quam in seipsa, *N.* — Ad exemplum allatum dico, hominem minus perfecte contineri in speculo quam in seipso. — *N. C.*

Ob. 12°. — Cognoscere aliquid tantum per aliud est imperfectae cognitionis si illud est cognoscibile per se. Sed res creatae sunt per se cognoscibiles. Ergo Deus non cognoscit eas solum per essentiam suam cognitam.

Resp. — *D. A.* : relate ad illum respectu cuius est per se cognoscibile, *C.* ; relate ad illum respectu cuius non est cognoscibile nisi in alio, *Subd.* : si in hoc alio illud non est cognoscibile ut est in se, *C.* ; secus *N.* — *D. m.* : respectu intellectus creati, *C.* ; respectu intellectus divini, *N.* — *N. C.*

Ob. 13°. — Cognitio rei in alio est abstractiva ; cognitio vero rei in se est intuitiva. Sed cognitio intuitiva est potior abstractiva. Ergo si creaturae non cognoscuntur a Deo nisi in sua essentia cognita, cognitio Dei erit imperfecta.

Resp. — *D. 1am p. M.* : est abstractiva si in hoc alio res non percipitur etiam cum existentia quam habet in seipsa ut existens extra causas, *C.* ; si in hoc alio cognoscitur etiam secundum suam existentiam, *N.* — *D. 2am p.* : est intuitiva si res percipitur formaliter ut existens, *C.* ; secus, *N.* — *Tr. m.* — *N. C.* — Dicitur cognitio *abstractiva* (prouti haec vox hic sumitur) quae respicit essentiam rei in praecisione ab existentia exercita, *intuitiva* quae respicit rem etiam prouti existentem, sive hanc respiciat in se, sive in alio.

Ob. 14°. — Si ex cognitione essentiae divinae Deus in ea cognosceret creaturas, daretur necessaria connexio inter essentiam divinam et creaturas. Sed haec dari nequit. Ergo Deus non cognoscit creaturas in sua essentia cognita.

Resp. — *D. M.* : necessaria connexio tamquam prioris cum posteriori quod ab eo necessario dependet, *C.* ; tamquam posterioris cum priori, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — Connecti cum alio quasi connexione posterioris cum priori dicit dependentiam et imperfectionem. At non ita, si connexio est mere ut prioris cum posteriori quod ab eo dependet tamquam a causa vel principio.

Ob. 15°. — Quantum distat essentia creaturae ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturae. Sed per essentiam creaturae nequit cognosci essentia divina. Ergo neque per essentiam divinam cognosci potest essentia creaturae. Ergo Deus non cognoscit creaturam per suam essentiam.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : quia essentia creaturae comparatur ad essentiam divinam ut actus imperfectus ad perfectum, unde non sufficienter ducit in eius cognitionem ; dum e converso, sufficienter ipsa cognoscitur per essentiam divinam quae ad ipsam comparatur ut actus perfectus ad imperfectum, *C.*, secus, *N.* — *N. utramque C.*

Ob. 16°. — Propria cognitio non habetur de re nisi per propriam eius rationem. Sed si Deus cognosceret res creatas in sua essentia, eas non cognosceret per propriam earum rationem : idem enim nequit esse propria ratio multorum diversorum. Ergo Deus non cognoscit res creatas in sua essentia nisi forte in communi et cognitione imperfecta.

Resp. — *D. M.* : quae nempe sit propria eius ratio vel per modum adaequationis, vel per modum excedentis, *C.* ; quae semper sit propria eius ratio per modum adaequationis, *N.* — *N. m.* — *Ad rat. add. D.* : idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adaequationis, *C.* ; per modum excedentis, *N.* — *N. C.* — (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 6. ad 3.).

Ob. 17°. — Si Deus non cognosceret alia a se nisi in sua essentia cognita, sic ea cognosceret secundum quod sunt in eo. Sed alia a Deo sunt in essentia eius sicut in prima causa communi et universali. Ergo si Deus non cognosceret alia a se nisi in sua essentia cognita, ea cognosceret solum in universali et non propria cognitione, quod est falsum.

Resp. — *D. M.* : idest non cognosceret ea in ipsis, seu extra suam essentiam, *C.* ; non cognosceret ea secundum quod sunt in seipsis seu in propria eorum natura, *N.* — *D. m.* : quae tamen respicit res secundum omnes determinationes, etiam maxime proprias et particulares, *C.* ; quae respiciat res solum secundum principia communia, *N.* — *N. C.*

« Sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, (ait S. Tomas 1. p. q. 14. a. 6. ad 1.) potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium *sicut* importat modum cognitionis ex parte rei cognitae ; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente. Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo ; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem ; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in

intellectu, in quantum cognoscit se intelligere ; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium *sicut* importat modum ex parte cognoscentis ; verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura ; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso ». — (Cf. etiam difficultates quae thesi sequenti apponentur).

Assertio 40ª.

Deus omnia alia a se intelligit in essentia sua cognita secundum quod est principium entium.

232. **Declaratur status quaestionis.** — Vidimus, Deo esse tribuendam cognitionem omnium intelligibilium ; haec vero omnia non aliter ab ipso cognosci posse quam secundario in essentia sua cognita, licet cognosci debeant proprie ut sunt in seipsis. Remanet nunc inquirendum *quomodo* in essentia sua cognita Deus haec omnia intelligat. Porro dicimus Deum alia omnia a se, ut sunt in seipsis, cognoscere in sua essentia cognita ut est *principium* entium. Hoc vero non perinde est a dicere, Deum omnia cognoscere in sua essentia quatenus est eorum principium. Nam quaedam etiam cognoscit Deus, ut videbimus, quorum non est principium, ut mala culpae ; vere tamen et ista, sicut et omnia pertinentia ad defectum entitatis, intelligit Deus in essentia sua cognita prout est principium entium, scilicet principium bonorum quae malis sunt opposita vel subiecta, ut patebit infra.

Probatur thesis. — Intellectus divinus cum perfecte comprehendat essentiam suam, oportet ut illam cognoscat omnibus modis quibus ipsa cognoscibilis est. Essentia autem divina, cum sit ipsa subsistens natura essendi, idest esse per essentiam, est etiam universale principium efficiens omnium entium quibus imitabilis et participabilis est ad extra ; et ut tale cognoscibilis est. Ergo intellectus divinus perfecte comprehendens essentiam suam, intelligit illam non solum ut est in se, sed etiam in quantum est principium seu causa omnium quae per participationem et secundum aliquam eius imitationem sunt entia.

Porro in causa semper necesse est inveniri, aut formaliter aut eminenter, perfectionem omnem quam sua causata in quantum talia participant : formaliter quidem si sit causa univoca, eminenter autem si sit causa analoga. In essentia igitur divina, quae est summa causa analoga respectu omnium, necesse est inveniantur unite et eminenter omnes perfectiones tam propriae quam communes quae efficienter sunt vel essent in rebus quarum ipsa est causa vel in actu vel in virtute. — Iamvero ea quae unite conti-

nentur in aliqua natura potest intellectus accipere distincte et formaliter, quando unum eorum in alterius rationem non cadit, sicut quum in animali rationali considerat id quod est sensibile tantum et in homine accipit propriam rationem animalis. Quare intellectus divinus in essentia sua comprehendere valet id quod proprium unicuique est, intelligendo in quo unumquodque essentiam eius imitetur et in quo a perfecta eius imitatione deficiat; itemque in quo omnia vel plura imitando conveniant et in quo distinguantur. *Aliis verbis.* Quaelibet res, in quantum est a Deo causata vel causari potest, aliquo modo imitatur divinam essentiam: et quia res creata nonnisi imperfecte divinam essentiam imitatur, contingit esse diversas res diversimode imitantes, in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae, et in quibus singulis attenditur aliquis defectus a perfecta imitatione essentiae divinae: et ideo illud quod est proprium unicuique rei habet in divina essentia quod imitetur, sicut etiam quaelibet res habet in divina essentia quod non imitetur. Sic igitur divinus intellectus comprehendendo essentiam suam ut est causa omnium entium eam diversimode imitantium, habet apud se intelligibiliter omnes rationes omnium rerum tam proprias quam communes.

Atqui intellectus per hoc quod habet apud se intelligibiles rationes rerum, undecumque tandem istae ei proveniant, intelligit illas ipsas res, quarum rationes possidet. Forma enim seu ratio intelligibilis alicuius rei existens actu in intellectu facit ipsam rem esse actu intellectam, etiamsi forte (ut in nobis accidit) ipsa intelligibilis forma nondum intelligatur, nec nisi per reflexionem adverti possit. Proprie enim intelligi dicitur id cuius propria ratio capitur in intellectu, non autem sola eius ratio, idest similitudo vel forma intelligibilis. Ergo divinus intellectus, intelligendo essentiam suam ut causam rerum, sicque in ea accipiens intelligibiliter proprias et communes rationes omnium rerum, intelligit non tantum rationes seu similitudines rerum, sed ipsas quoque res, quarum sunt tales rationes, seu similitudines. (Cf. S Th. 1. p. q. 14. a. 5., 6; *Contra gent.* l. 1. c. 49. 50. 54; *I. Sent.* d. 35. a. 2; *De verit.* q. 2. a. 4.).

Sciendum est autem, ut ulterius res declaretur, quod in Deo id quod determinat ut res sint potius quam non sint est libera voluntas: quaecumque enim ipse sua voluntate decernit ut esse habeant in aliqua differentia temporis, ea existentiam sortiuntur pro tali temporis differentia; quae vero vult non esse ea numquam esse acquirunt. Hinc igitur est quod Deus, intelligens essentiam suam ut diversimode imitabilem ad extra in signo antecedente voluntatem, seu ut naturam absolute et non ut est voluntas decernens, non cognoscit res ut actu existentes, sed solum ut possibiles existere; intelligens vero essentiam suam etiam ut est voluntas decernens esse quarumdam rerum quibus est imitabilis ad extra, intuetur res ut sunt in seipsis cum actu propriae existentiae.

Considerandum insuper est quod intellectus divinus habens apud se

intelligibiles rationes omnium entium quae sunt vel esse possunt secundum totum quod habent de perfectione et entitate, per has ipsas rationes entitatis et perfectionis intelligit quoque omnes entitatis et perfectionis defectus, scilicet negationes, privationes et mala omnibus modis quibus possunt accidere. Defectus enim entis, etsi non sint cognoscibiles per aliquas rationes proprias (hoc enim ipso quod deficiunt a ratione entis, deficiunt a ratione per se cognoscibilis), sunt tamen cognoscibiles per ipsas rationes perfectionum sibi oppositarum et subiectorum suorum prout sunt aliqua entia deficentia ab ulteriori perfectione.

Sed de his omnibus, quae in quadam complexione hic exhibita sunt, magis particulariter determinandum est in sequentibus, ut etiam plures tollantur obscuritates et difficultates quae circa datam demonstrationem occurrere possunt.

Obiectiones.

233. *Ob* 1°. — Cognoscere effectum in causa tantum est potius cognoscere causam quam proprie effectum. Sed Deus non solum cognoscit se ut causam, sed proprie etiam effectus suos. Ergo non cognoscit eos tantum in se ut in causa.

Resp. — *D. M.* : cognoscere in causa tantum effectus mere secundum esse potentiale quod habent in causa ipsa est potius cognoscere causam quam proprie effectus, *C.* ; cognoscere non in ipsis sed in causa tantum effectus etiam secundum proprium esse actuale quod habent in seipsis, seu ut proprie sunt in seipsis, non est proprie cognoscere effectus sed causam tantum, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Utique Deus effectus cognoscit non tantum secundum esse eminentiale quod in eo habent, sed etiam secundum proprium esse formale uniuscuiusque ; attamen eos sic non cognoscit extra se, sed solummodo in se ut in causa.

Ob. 2°. *instando.* — Res in Deo ut in causa non sunt formaliter ; Deus enim non est ex. gr. formaliter homo. Ergo Deus non cognoscit res in se ut in causa.

Resp. — *D. A.* : non sunt in eo formaliter in esse repraesentativo, *N.* ; in esse entitativo, *Subd.* : et tamen sunt in eo eminenter : unde, prout essentia divina subest intellectui divino, acquirunt esse formaliter repraesentativum, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 3. — Res sunt a parte rei variis defectibus obnoxiae. Atqui in Deo sunt ab omnibus defectibus liberae, cum nullus defectus sit in Deo. Ergo Deus non potest eas cognoscere, ut sunt a parte rei, ex eo quod sunt in ipso ut in causa.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : ut sunt in eo entitative, *C.* ; ut sunt in eo repraesentative, *N.* ; ut enim in medio sint cognoscibiliter imperfectiones, sufficit quod in eo sint perfectiones oppositae. — *N. C.*

Ob. 4°. *instando.* — Qui videt ideam domus perfecte et non videt domum in seipsa, non videt huius defectus : quia non sunt in tali idea, sed domui accidunt ut est a parte rei. Ergo similiter Deus, videndo ideas rerum in seipso et non res in seipsis, non videt rerum defectus.

Resp. D. A. : quia in tali idea non repraesentantur omnia quaecumque possunt rei accidere a parte rei, *C.* ; si omnia repraesentarentur, *N.* — *N. C.* : nihil enim rebus accidere potest quod in intellectu divino non sit repraesentatum.

Ob. 5. — Essentia divina, iuxta S. Th. l. 1. *Contra gent.* c. 57., se habet ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas. Ergo Deus non cognoscit res in se ut in causa, sed immediate in ipsis.

Resp. — *D. A.*: in quantum non manifestat ea modo illativo sed unica et simplici repraesentatione causae et effectus, et sic magis habet modum speciei, quae tamen immediate et primo respicit solam essentiam divinam, secundario vero et mediate alia a se, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Cognoscere aliquid in causa est cognoscere discursive. Atqui Deus non cognoscit discursive. Ergo Deus non cognoscit creaturas in se tamquam in causa.

Resp. — *D. M.*: cognoscere pluribus actibus et distinctis apprehensionibus, *C.*; unico actu, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 7°. *instando.* — Deus dicitur cognoscere alia a se ut in causa prius cognita. Ergo si cognosceret alia a se in seipso ut in causa, distinctis actibus ideoque discursive haec cognosceret.

Resp. — *D. A.*: *prius* prioritate ordinis et rationis, *C.*; prioritate temporis vel entitatis, *N.* — *N. C.*

Ob. 8°. Angelus comprehendit suam essentiam et tamen non cognoscit omnes intellectiones quas formare potest. Ergo nec Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnes creaturas quas formare potest

Resp. — *D. A.*: quia non est principium adaequatum et completum earum nisi per species accidentales, *C.*; secus, *N.* — *N. C.* Nam Deus est adaequatum principium omnium.

Ob. 9°. — Deus nullo modo est causa malorum culpae. Ergo ea non cognoscit in se ut in causa.

Resp. — *D. A.*: et tamen est causa bonorum, per quae innotescunt ipsa mala quae in se non sunt intelligibilia, *C.*; secus, *N.* — *D. C.*: non cognoscit ea in se ut in causa ipsorum malorum, *C.*: non cognoscit ea in se ut in causa bonorum; sicut in sequentibus melius declarabitur, *N.*

Ob. 10°. — Deus non est causa adaequata actuum vitalium: nam actus vitalis importat processum a principio se movente. Ergo Deus nequit hos in se cognoscere ut in causa.

Resp. — *D. A.*: non est causa unica, *C.*; non est causa prima adaequata, *N.* Quidquid enim perfectionis est in vivente, a Deo procedit. — *N. C.*

Ob. 11. — Quod habet in seipso intrinsecam veritatem obiectivam est in seipso cognoscibile. Sed res creatae habent intrinsecam veritatem in seipsis. Ergo res creatae sunt in seipsis cognoscibiles, et non solum in Deo ut in causa.

Resp. — *D. M*: idest est cognoscibile ut est in seipso, *C.*; est cognoscibile in seipso, *Subd.*: si ipsum est quod per propriam particularem speciem determinat intellectum, *C.*; si intellectus determinatur ad cognoscendum a specie superiori, in qua species particularium continentur, *N.* — *C. m.* — *D. C.*: ut sunt in seipsis, *C.*; in seipsis, *Subd.*: ab intellectu creato, *C.*; ab intellectu divino, cuius species non alia esse potest quam divina essentia, *N.*

234. **Nota.** — Ut confirmentur ea quae dicta sunt circa modum quo Deus alia a se cognoscit, et praesertim ut appareat quomodo Deus habeat de iisdem propriam cognitionem quamvis ea non aliter cognoscat quam in seipso ut in causa, praestat, coronidis modo, hic afferre ea quae S. Doctor in 1. p. q. 14. a. 6. docet. « Quidam, ait, erraverunt dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis et omnia alia in quantum sunt entia. — Sed hoc esse non potest. Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens; ut patet *Phys.* lib.

I. text. 2. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse ; quod est contra ea quae superius ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione ; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad huius evidentiam considerandum est, quod quidam volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis ; ut puta, quod si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro ; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. — Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis ; et similiter diversitas linearum est ex diverso situ. Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. — Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas, sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius qui est numerus perfectus ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius ; Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur ».

Assertio 41 ª.

Deus in sua essentia cognita ut diversimode imitabili et participabili ad extra cognoscit infinita possibilia.

235. **Probatur thesis.** Deus comprehendendo essentiam suam intelligit in ea, ut vidimus, omnia quibus imitabilis et participabilis est ad extra sua perfectio, secundum omnes possibiles illorum rationes non solum communes sed etiam proprias. Atqui huiusmodi constat esse infinita : cum enim perfectio divina sit infinita, nulla

est possibilis eius imitatio et participatio supra quam non sit possibilis alia : et ita possibiles sunt infinitae species creaturarum, quarum aliae aliis perfectiores sint, quin unquam divinam perfectionem adaequare possint : et in singulis speciebus, quae non sint purae formae, possibilia sunt individua infinita : et item possibiles sunt infinitae rationes, ordines, fines, rerum complexiones, actiones, effectus, et effectuum effectus : quae omnia secundum totum id quod entitatis et perfectionis important, pertinent ad aliquem modum imitabilitatis divinae essentiae. Ergo Deus in essentia sua cognita ut universali rerum causa cognoscit possibilia infinita, quorum divina natura est exemplar et intelligibilis similitudo. Hinc S. Thomas : « Deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed cum sit perfectionis infinitae... ab ipso exemplari possunt infinita habentia infinitas perfectiones : quia nec aliquod unum eorum nec quaelibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt : et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsum imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere ». (*1. Contra gent.* cap. 69. n. 4).

Haec tamen omnia infinita non comprehenduntur ab intellectu divino quasi transeundo per partes infinitam multitudinem. Nam infinitum in quantum tale non est pertransibile, cum partes infiniti, hoc ipso quod sunt infinitae, numerari omnes secundum se sit impossibile, utpote contradictionem implicans : unde infinitum dicitur cuius quantitatem accipientibus semper remanet aliquid accipiendum. (Cf. S. Th. 1. *Contra gent.* cap. 69. n. 10.). — Quoniam vero de ratione quantitatis est ordo partium, cognoscere infinitum quantitativum secundum modum infiniti est cognoscere ipsum numerando partem post partem. Quia ergo repugnat ut infinitum quantitativum cognoscatur per enumerationem completam omnium partium, ideo dicitur etiam infinitum quantitativum esse incognoscibile per modum infiniti, et proinde neque a Deo illud sic cognosci posse. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 12. ad 1).

Dicendum igitur est, Deum distincte comprehendere infinita per cognitionem extensive adaequatam essentiae suae, qua fit ut nulla ex infinitis possibilibus suis imitabilitatibus sit extra infinitum intellectum comprehendentem, quin tamen aliqua sit quae accipiatur quasi ultima. Et sic quod est in se infinitum potest quodammodo, idest proportionabilitate quadam, dici finitum scientiae Dei ; etsi enim id quod est infinitum nequeat absolute esse alicui finitum et pertransibile, tamen ita invenitur proportionaliter se habere ad infinitum sicut finitum ad finitum, quoad sui comprehensionem. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 12 ad 2 ; *De verit.* q. 2. a. 2. ad 7).

Dici potest quoque, Deum cognoscere infinitum quantitativum non per viam infiniti, qua est prorsus incognoscibile, sed per viam finiti, qua

bene cognosci potest. Nam ipsam infinitam multitudinem possibilium cognoscit Deus secundum quod est finita quaedam participabilitas divinae essentiae, quae, licet sit in infinitum imitabilis per creaturas alias aliis meliores, repugnat tamen ut etiam per infinitas creaturas repraesentetur adaequate secundum totam suam perfectionem : nam semper deesset saltem unitas qua ipsa unite ideoque et eminenter possidet quidquid per infinita distincte repraesentari posset. (Cf. S. Th. *De verit.* q. 2. a. 9 ; *Contra gent.* l. 1. cap. 69. n. 6 ; 3. p. q. 10. a. 3.).

Hic vero observandum est quod sicut omne ens quatenus ens est etiam unum, ita etiam multitudo, prout accipitur in intellectu ut ens, intelligitur quodammodo ut una. (Cf. S. Th. 1. p. q. 11. a. 1. ad 2.). Multitudo vero infinita non potest accipi ut una multitudo secundum aliquam determinatam formam quantitatis, quam habeat in seipsa : omnis enim forma quantitatis dicit terminationem aliquam seu finitionem ; et cum sint possibiles in infinitum quantitates maiores et maiores, nulla possibilis est supra quam additio fieri non possit, et unaquaeque nonnisi finite excedit alteram aut exceditur ab ea. Unde si multitudo possibilium esset una per aliquam formam multitudinis, iam esset multitudo finita. — At neque dici debet quod multitudo possibilium sit ita indefinita in seipsa ut etiam in intellectu divino non sit accepta intelligibiliter per modum unius. Sic enim esset confuse et potentialiter in cognitione divina, non distincte et actualiter : nam nequeunt plura esse actualiter et simul sumpta in intellectu, quin de aliqua unitate participent. Oportet ergo dicere quod infinita multitudo possibilium sit una non per aliquam formam quantitatis, sed per unitatem principii a quo procedit tota eius intelligibilitas et in quo unice ea est cognoscibilis : quod principium est essentia divina, in qua ut in uno principio conveniunt infinitae eius imitabilitates. Et item praedicta multitudo dici potest una per unitatem speciei qua cognoscitur, quae pariter est divina essentia. Etsi enim plura nullatenus possint accipi ut unum secundum se, tamen iam possunt cognosci per modum unius, hoc ipso quod habeant referri ad unicam speciem, sicut ad principium per quod cognoscantur. Quare infinita multitudo possibilium, quae in se non admittit aliquod ultimum per quod determinetur ad unam certam rationem quantitativam, comprehenditur sub quadam totalitate et unitate multitudinis ab intellectu divino ratione speciei qua cognoscitur et principii in quo cognoscitur, nempe essentiae divinae quae sola intelligitur a Deo primo et per se, et in qua cetera intelliguntur.

Ex dictis itaque habetur quod Deus in essentia sua cognita ut est rerum causa distinctissime et totam simul intelligit infinitam multitudinem possibilium. De quo praeter S. Thomam (locis citatis et in 1. dist. 39. q. 1. a. 3 ; *Comp. theol.* cap. 133), videri possunt Alexander hal 1. p. q. 23. m. 3. a. 2 ; S. Bonaventura 1. dist. 35. q. 5 ; dist. 39. a. 1. q. 3 ; Valentia in 1. p. q. 14. p. 6 ; Vasquez in 1. p. disp. 63 ; Suarez in 3. p. disp. 26. sect. 4. ; Franzelin *De Deo*, sect. 4. cap. 2. th. 41 ; Kleutgen *De Deo*, l. 1. q. 3. cap. 2. a. 6 : et fere omnes tum veteres tum recentiores theologi.

Obiectiones.

236. *Ob.* 1°. — Nihil est cognoscibile nisi in quantum est actu. Atqui possibilia non sunt actu. Ergo nequeunt a Deo cognosci.

Resp. — *D. M.* : in quantum est actu vel in seipso vel in potestate causae, ut actu possibile, *C.* ; nonnisi in seipso, *N.* — *D. m.* : non sunt actu in seipsis extra causam, *C.* ; non sunt actu in potestate causae primae, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. *instando.* — Ea quae cognoscuntur solum ut sunt actu in suis

causis non cognoscuntur nisi confuse vel indeterminate, quia in suis causis non habent esse distinctum. Sed ea quae sic cognoscuntur, dici non debent proprie cognosci. Ergo.

Resp. — *D. M.* : nisi forma per quam intellectus cognoscit, sit eorum similitudo etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, *C.* ; secus, N. Ad *rat. add.*, *D.* : et tamen possunt cognosci etiam secundum *esse* proprium quod haberent in seipsis extra causam, si forma per quam cognoscuntur sit similitudo etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, *C.* ; secus, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — Cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit magis vel minus secundum modum formae quae est principium cognitionis. Sic species sensibilis quae est in sensu, cum sit similitudo solum unius individui determinata secundum particulares conditiones rei, non ducit in cognitionem nisi unius tantum individui. Species autem intelligibilis intellectus nostri est absoluta a particularibus conditionibus, et est similitudo rei quantum ad naturam speciei : et quia una forma universalis nata est ab infinitis particularibus participari, ideo intellectus noster per illam speciem cognoscit quodammodo infinita. At quia praedicta species non est similitudo singularium quantum ad principia individualia sed solum quantum ad principia speciei, inde est quod per eam intellectus non cognoscit singularia in quantum distinguuntur ad invicem, sed solum secundum quod communicant in natura speciei, unde nec ea cognoscit nisi in potentia. At vero essentia divina, quae est forma per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo infinitorum quaecumque ipsam imitari possunt non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, per quae ad invicem distinguuntur. Ergo Deus per suam essentiam cognoscit infinita distincte etiam secundum quod sunt ab invicem distincta. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 12.).

Ob. 3°. — Saltem dicendum est quod Deus non cognoscat infinita possibilia. Nam infinitum qua infinitum est ignotum. Atqui id quod est secundum se incognoscibile neque a Deo potest cognosci. Ergo neque a Deo multitudo infinita possibilium cognoscitur.

Resp. — *N. Ass.* — *Ad prob.*, *D. M.* : infinitum quod accipitur secundum quod congruit quantitati, quemadmodum in thesi modo declaratum est, *C.* ; infinitum quod simul et non successive accipitur in specie cuiusdam *unius* quod est eius principium, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Eatenus infinita possent comprehendi a scientia Dei, quatenus infinitum dici posset finitum infinito. Atqui infinitum ne infinito quidem potest dici finitum : nam de ratione infiniti est quod sit impertransibile. Ergo infinita nequeunt comprehendi a scientia Dei, quamvis haec sit infinita.

Resp. — *D. M.* : tamquam comprehensum per adaequationem infiniti ad infinitum, *C.* ; tamquam pertransibile per transitionem quae semper importat aliquam successionem in partibus, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Scientia Dei est mensura scitorum. Atqui contra rationem infiniti est quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

Resp. — *D. M.* : est scitorum mensura secundum essentiam et veritatem, quatenus unumquodque in tantum habet de veritate suae naturae, in quantum imitatur scientiam Dei, *C.* ; est mensura quantitativa, *N.* — *Cdm.* : mensuratum mensura quantitativa, *C.* ; mensura essentiae et veritatis, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Rationes in mente divina existentes sunt factivae rerum, nec una impedit aliam in sua actione. Ergo si in mente divina sunt infinitae rationes, possent ex eis consequi infiniti effectus. Atqui nunquam poterunt esse infiniti effectus Dei. Ergo non possunt esse in mente divina infinitae rationes.

Resp. — *C. A.* — *D. 1um C.* : si rationes rerum possent esse in seipsis infinitae a parte rei, sicut infinitae sunt ut cognitae ab intellectu divino, *C.* ; si repugnat quod unquam sint simul infinitae in seipsis, *N.* — Scilicet in tantum possunt esse infinitae rerum rationes ut actu cognitae in intellectu divino, in quantum sunt cognitae non ratione suiipsius immediate, sed ra-

tione alterius nempe essentiae divinae tamquam infiniti medii cogniti. At res produci atque inveniri a parte rei non in seipsis immediate, sed in medio infinito, est manifeste repugnans. — *C. m.* — *N. 2am C.*

Ob. 7°. — Omnis multitudo actualis debet esse in aliqua specie multitudinis. Atqui quaelibet species multitudinis debet esse finita. Ergo nulla multitudo actualis potest esse infinita. Ergo Deus nequit cognoscere infinita simul.

Resp. — *D. M.*: omnis multitudo quae sit in seipsa actualis in ordine rerum, *C.*; quae sit actualis solum in cognitione, *Subd.*: quae sit actualiter cognita ratione sui, *C.*; quae sit cognita in medio infinito quod sit omnium principium, *N.* — *C. m.*: nam species multitudinis sunt sicut species numerorum: quilibet autem numerus est multitudo mensurata per unum. — *D. 1. C.*: nulla multitudo actualis *in seipsa*, et nulla multitudo quae sit actu cognita *per se*, *C.*; nulla multitudo quae sit actu cognita non per se, sed ratione essentiae divinae infinitae, quae cognoscatur etiam ut est principium multorum, *N.* — *N. 2. C.*

Ob. 8°. — Infinita non sunt possibilia nisi in potentia et successive. Ergo non sunt cognoscibilia actu simul.

Resp. — *C. A.* — *D. C.*: ratione sui, *C.*; ratione alterius, nempe essentiae divinae cognitae, in qua tamquam in simplici principio praehabeantur unita et actu quaecumque extra ipsum successive esse possunt et infinita in potentia, *N.*

237. **Nota.** — Ex eo quod ponitur Deus cognoscere infinita possibilia, sequitur quidem posse Deum, si vellet, producere entia et entia in infinitum, quae proinde in tota aeternitate non essent minus quam infinita (sicut de facto infinitae erunt intellectiones et volitiones, per totam aeternitatem manentibus creaturis intellectualibus); at minime sequitur posse Deum ita producere entia in infinitum, ut aliquando possint infinita entia inveniri simul actu existentia. Et quidem patet quod ea quae sunt formaliter successiva, etsi simul esse possint in cognitione divina, tamen non possunt simul existere: sic ex eo quod dies praeterita, praesens et futura simul cognoscantur a Deo, non sequitur quod possint simul coexistere. De rebus vero permanentibus, idem evincitur: nam hoc ipso quod entia producibilia sunt infinita, idest sine possibilitate ultimi, quaecumque multitudo entium ponatur producta actualiter, necesse est ut semper supersit aliud producibile. Et ita omnia creata in quolibet puncto aeternitatis semper erunt in se finita; licet in ipsa infinita aeternitate alia aliis addantur sine fine quorum nullum non sit aeternaliter comprehensum ab aeterna Dei cognitione, quae est ipsa essentia Dei coexistens singulis et singula attingens praesentialiter pro ea differentia temporis in qua singula esse obtinent. Quare multitudo entium existentium in seipsis numquam erit *actu infinita*, sed semper *infinita in potentia tantum*: ea tamen quae ab aeterna Dei cognitione attinguntur per adaequationem sui ad totam aeternitatem sunt *actu infinita*, manentibus creaturis rationalibus in aeternum et semper sibi succedentibus intellectionibus et volitionibus.

Assertio 42ª.

Omnia quaecunque existunt in quavis temporis differentia cognoscit Deus in sua essentia praesentialiter; unde etiam contingentia futura a Deo cognosci dicenda sunt.

238. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Quod Deus omnia cognoscat quaecumque in quavis temporis differentia exi-

stentiam sortiuntur, patet non solum ratione generali, quia nempe nullius rei cognoscibilis cognitio Deo deesse potest; sed etiam exinde quod Deus propriam essentiam, in qua unice cognoscit quidquid cognoscit, perfectissimo modo intelligit. Est autem essentia Dei cognoscibilis non solum ut natura diversimode ad extra imitabilis et participabilis, (quo modo est medium in quo infinita possibilia a Deo cognoscuntur, ut super ostendimus), sed etiam ut voluntas per liberum decretum determinata circa existentiam aliquorum prae aliis inter ea quae in sua potentia sunt. Ergo Deus eam etiam sub hac ratione cognoscit. Sed cognoscendo hac ratione essentiam suam, cognoscit Deus, ut patet, omnes res existentes formaliter ut existentes. Ergo.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Quod autem Deus omnia quaecumque in quavis differentia temporis existentiam sortiuntur cognoscat *praesentialiter*, pariter manifestum est. Deus enim est immutabilis et aeternus, neque suam scientiam mutuatur sicuti nos a rebus, sed ex fundo, ut sic dicamus, suae immutabilis essentiae haurit. Ergo ea quae in diversis temporibus successive veniunt ad esse non ipse successive cognoscit, sed omnino immobiliter et praesentialiter.

Quod, ut melius pateat, sequentia adverte.

Dupliciter intelligere possumus, ea quae in aliqua differentia temporis praesenti, praeterita vel futura existentiam sortiuntur, subesse vel comparari praesentialiter aeternitati. Uno modo obiective seu intentionaliter, quatenus nempe secundum esse cogniti existant in aeterno intellectu divino repraesentata. Alio modo physice seu realiter, quatenus nempe in proprio esse reali, quod obtinent in tali determinata differentia temporis, realiter attingantur ab aeternitate prouti haec tota simul existens ambit totum tempus, et sine sui successione adest cuilibet in qualibet differentia temporis aliis succedenti. — Porro quod primo modo omnia subsint praesentialiter aeternitati, evidens est. Cognoscit enim Deus omnia per suam essentiam, quae omnia exhibet ut sunt in sua temporis differentia; essentia autem Dei est aeterna. Unde obiective ut intellecta a Deo omnis res etiam futura aeternaliter praesens est intellectui divino. — Quod autem etiam secundo modo omnes res praesentialiter comparentur ad aeternitatem, dubitandum non est. Aeternitas enim, per suum immobile atque indivisibile *nunc*, totum tempus includit nec alicui parti temporis deest: unde quaelibet temporis differentia, etiam transacta vel futura, semper invenitur in praesenti aeternitatis cum ordine praesentis ad praesens, atque aeternitas cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest. Nec obest quod res non semper fuerit, vel nondum sit. Non enim dicimus quod ipsa res temporanea toti aeternitati coextendatur, vel quod habeat quamdam anticipatam productionem in aeternitate distinctam ab ea qua temporanee est producta; sed solum quod aeternitas, quae omni durationis successione caret, per suum indivisibile et simplex nunc iam actu coexistit illi temporis differentiae, in qua res habebit esse. (Cf. S. Th. in 1. dist. 38. q. 1. a. 5; 1. p. q. 14. a. 13; *De potent.* q. 1. a. 5. ad 2; *De verit.* q. 2. a. 12; 1. p. q. 57. a. 3; *Contra gent.* l. 1. c. 66. l. 3. c. 154.).

Existentia rerum, sive praesens, sive praeterita, sive futura, non est ratio cur illas Deus sciat secundum causam essendi, sed solum secundum causam

consequentiae. In tantum enim existentia rerum in aliqua temporis differentia esset ratio scientiae divinae secundum causam essendi, in quantum aliqua determinatio proveniret Deo ex creatura : nam causa essendi ea est a qua aliquid dependet in esse. At vero repugnat quod aliqua determinatio Deo proveniat ex creatura, cum ex seipso independenter a quolibet alio absolutissimam actualitatem totius perfectionis possideat. Ergo dici non potest quod existentia rei, sive praesens, sive praeterita, sive futura, sit ratio cur Deus illam sciat, tamquam causa scientiae quam Deus habet de ipsa. — Nihil tamen obstat quominus existentia rei accipiatur prout se habet ad scientiam divinam secundum causam consequentiae. Cum enim necesse sit quod Dei scientia ad omnia se extendat prout sunt in seipsis, ut supra ostensum est ; necesse est pariter quod teneat haec consequentia : si res est, Deus novit illam ; et item : si res erit, Deus cognoscit eam. Unde data futuritione alicuis eventus, ponere etiam debemus actualem scientiam Dei de illo. Hinc S. Thomas, 1. p. q. 14. a. 8. ad 1., ait quod hoc « quod dicit (Origenes), ideo praescire Deum aliqua quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit ; non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat ».

Dicunt autem aliqui quod existentia praesens, praeterita vel futura rei, etsi non sit proprie causa cur Deus illam sciat, est tamen *conditio* terminationis scientiae divinae ad illam. At vero vel per hoc quod dicitur *conditio*, nihil aliud ponitur praeter id quod ad aliud se habet ut ratio consequentiae ; prout nempe si res ex. gr. est futura, Deus illam praescit, et si futura non esset, Deus non praesciret illam ut futuram ; et tunc nihil falsum dicitur ; quamvis remaneat inquirendum in quo fundetur ratio consecutionis inter conditionem et conditionatum. Vel per hoc quod dicitur *conditio* intelligitur aliquid Deo externum a quo aliquo modo dependeat realiter cognitio Dei ; et tunc fieret Deus aliquo modo dependens a creatura, quod est contra notionem causae primae et entis absolute necessarii. Oportet autem dicere, quod quamvis scientia Dei prout consideratur praecise ut scientia, seu ut ratio intellecta rei, non sit causa rei existentis in aliqua differentia temporis ; tamen secundum quod habet coniunctam voluntatem vere est rei causa. Unde idem est decretum voluntatis divinae, quod facit et scientiam Dei esse actu practicam, et rem esse. Quare qui cum S. Agustino dixerunt res ideo esse futuras, quia Deus scit eas esse futuras, exponendi sunt de scientia Dei prouti habet coniunctam voluntatem, quo modo est pratica et factiva rerum ; qui vero cum Origene dixerunt ideo Deum scire futura, quia sunt futura, exponendi sunt de scientia Dei prouti absque decreto voluntatis non habet rationem causalitatis, et etiam intelligi debent locuti de causa consequentiae, non autem de causa essendi. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 8. ad 1 ; *De verit.* q. 2. a. 14. ad 1 ; in 1. dist. 38. q. 1. art. 1).

Probatur thesis quoad 3am partem. — Haec pars, ut evidens est, nonnisi consectarium est praecedentium. Si enim Deus omnia cognoscit quae in quavis differentia temporis esse habent, ergo etiam illa contingentia cognoscere dicendus est, quae se habent ut futura relate ad nos, quamvis non se habeant ut futura quoad ipsum Deum, cum Deo omnia comparentur cum ordine praesentis ad praesentem, ut modo declaravimus.

Item. Contigentia futura eatenus dicenda essent non cognosci a Deo, quatenus Deus ea cognoscere non posset nisi praecise ut *futura*, seu non secundum esse quod habent in seipsis extra suas causas, sed solum secundum esse quod habent in causis : patet

enim quod sic futura contingentia non habent determinatam veritatem, neque in seipsis, utpote nondum in seipsis existentia, neque in suis causis, utpote contingentia ideoque in his solum indeterminate contenta : id autem quod non est determinate verum non est cognoscibile nisi forte coniecturaliter. Atqui Deus non cognoscit futura solum ut futura seu ut in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso, scilicet secundum suam praesentialitatem. Ergo.

Audiatur S. Thomas (1. p. q. 14. a. 13) : « Contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quod iam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens ; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum ; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus ; sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum ; quia causa contingens se habet ad opposita ; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul ; quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt ; sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata ».

239. **Nota.** — 1°. Quod Deus cognoscat *infinita* possibilia constat ex dictis in thesi antecedenti. At, si sermo est de iis quae realiter in aliqua differentia temporis existentiam sortiuntur extra Deum, videretur negandum quod Deus infinita cognoscat, cum repugnet infinitam multitudinem in actu unquam existere in semetipsa.

Verum, ut in nota praecedenti (n. 237) iam diximus, etsi infinita in actu esse non possint pro quacumque designabili extensione temporis a termino ad terminum, atque, cum nunquam habitura sint finem, semper in infinitum excedant quamlibet designabilem extensionem intra terminos temporis, tamen non excedunt aeternitatem ; et ita secundum mensuram aeternitatis non repugnat accipere infinita in actu. Imo dato quod aliqua in infinitum multiplicentur per totam aeternitatem, nequeunt esse minus quam infinita in tota aeternitate. Si igitur aliquis intellectus actu feratur supra totam aeternitatem aut sit ipsa aeternitas, ea infinita quae aeternitate comprehenduntur erunt actu intellecta ab ipso. Iamvero cum creaturae rationales sine fine sint permansurae, etiam affectiones et cogitationes earum in aeternum multiplicabuntur in infinitum. Intellectus autem divinus actu iam fertur supra totam aeternitatem, et est ipsa aeternitas. Infinita ergo, quae per aeternitatem erunt extra Deum, cognoscit : non quasi videat ipsam successionem ac multiplicationem unquam cessare, sed quia ipsa haec successio sine fine, ut sic dicamus,

nunquam fines aeternitatis, quae iam tota simul est in intellectu divino, egreditur. (Cf. S. Th., 1. p. q. 14. a. 12) [1]).

2°. Quod Deus contingentia absolute futura, formaliter ut existentia, cognoscat in sua voluntate decernente existentiam eorum, facile conceditur ab omnibus qui cum S. Thoma firmiter tenent, Deum omnia cognoscere in sua essentia ; etenim rei *absoluta* futuritio seu existentia a Dei voluntate ultimo pendet, quomodocumque demum explicetur decretum Dei circa ipsam. At quaestio insuper fit, utrum Deus iam antecedenter ad sua decreta cognoscat contingentia non quidem ut absolute futura sed ut conditionate futura, seu ut talia quae iam determinate vera sint, et quae accedente decreto Dei fiant futura absolute. Porro in hoc sensu quaestio de divina scientia futurorum dicitur ab aliquibus difficillima, ita ut « non solum antiqui Nominales (ait Kleutgen, *De ipso Deo*, p. 1. l. 1. q. 3. c. II. a. 17), sed posteriores etiam et gravissimi theologi statuerint, modum quo Deus liberas actiones praevideat, mortali homini inscrutabilem esse ». — Quid autem tenendum de hac re sit, patebit ex sequenti quaestione de medio in quo Deus futura conditionata seu futuribilia cognoscit. Nam etiam futura absoluta, si praescindimus a decreto quo fiunt absolute futura, ut futura conditionata considerari possunt.

Obiectiones.

240. *Ob.* 1°. — Si Deus omnia realiter existentia praesentialiter cognosceret, Deus non cognosceret praeterita ut praeterita et futura in quantum praecise futura. Atqui hoc est falsum. Ergo Deus non omnia praesentialiter cognoscit.

Resp. — *D. M.* : scilicet non cognosceret praeterita et futura quasi praeterita et futura *sibi*, *C.* (vel potius, *N. supposítum*) ; non cognosceret omnia secundum propriam differentiam temporis et secundum ordinem successionis quem habent ad invicem, et proinde etiam ea quae inter se vel nobis se habent ut praeterita et futura, *N.* — *D. m.* : falsum est, Deum non cognoscere ea, quae relate ad nos vel ad res praeteritas se habent ut futura, *C.* ; falsum est, Deum nihil cognoscere quod sit futurum ipsi, *N.* : nam Deo, stante eius aeternitate, omnia comparantur ut praesentia. — *N. C.*

Ob. 2°. — Saltem futura contingentia Deus nullo modo cognoscere dicendus est. Ergo non ad omnia, quaecumque in aliqua differentia temporis existunt, scientia Dei extenditur. — Et probo *Anteced.* Nam futura contingentia nec sunt cognoscibilia in suis causis, cum in eis non contineantur determinate ; nec sunt cognoscibilia in seipsis, quia ea quae futura sunt nondum sunt : id autem quod non est nequit in seipso cognosci. Sed ea quae nullo modo sunt cognoscibilia neque a Deo cognoscuntur. Ergo.

Resp. — *N. A.* — *Ad prob. D. M.* : et tamen sunt cognoscibilia in ipsa

---

[1]) Angelicus Doctor in aliis quibusdam locis, ut in *1. Contra Gent.* cap. 69 ; *De verit.*, q. 2. a. 9, negat Deum *scientia visionis* cognoscere infinita, (scientia visionis, ut videbimus, dicitur divina scientia existentium) ; sed, ut ex toto contextu patet, ibi negat solum visionem infinitae multitudinis *substantiarum*, et *generationum* substantialium ac *motuum* naturalium, posito quod generationes et motus aliquando cessabunt. At in *Summa* consideravit cogitationes et affectiones cordium, quas aliis in locis omiserat considerare. Ceterum etiam in his affirmat quod, si a parte rerum infinita darentur (semper durante motu vel generatione), Deus ea cognosceret scientia visionis. (Cf. *1. Contra Gent.*, cap. 99 in fine).

essentia divina, in qua habent determinatam veritatem prouti ei praesentialiter comparantur secundum esse quod habent extra suas causas, *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Omne aeternum est necessarium. Si ergo Deus omnia praesentialiter et aeternaliter scit, nihil scit quod non sit necessarium ; et sic contingentia non cognoscit.

Resp. — *D. M.* : absolute vel hypothetice, *C.* ; absolute semper, *N.* — *D. 1. C.* : quod non sit necessarium saltem hypothetice, cuiusmodi est etiam contingens prout consideratur ut actualiter existens, *C.* ; quod non sit necessarium absolute, *N.* — Vel melius, sic *D. 1.um C.* : quod non sit necessarium prout subest scientiae Dei, *C.* ; quod non sit necessarium in essendo, *N.* — *N. 2.am C.*

Ob. 4° *instando.* — In tantum id quod in se est contingens dici potest necessarium quoad ipsum Deum seu prout subest scientiae divinae, in quantum consideratur secundum quod est in ipso Deo. Sed secundum quod est in ipso Deo, non est distinctum ab eo. Ergo si nihil est scitum a Deo quod non sit necessarium quoad ipsum Deum (seu prout subest scientiae divinae), nihil est scitum a Deo secundum quod est ab eo distinctum.

Resp. — *D. M.* : idest in quantum attingitur a Dei scientia, cui subsunt omnia praesentialiter seu aeternaliter, *C.* ; idest prouti consideratur secundum esse quod habet in Deo, *N.* — *D. m.* : secundum esse quod habet in ipso Deo, *C.* ; secundum esse quod habet in seipso, prout subest praesentialiter scientiae Dei, et secundum quod repraesentatur et intelligitur a Deo, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Omne scitum a Deo necesse est esse ; quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei sit certior nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Resp. — *D. M.* : scilicet hoc dictum *scitum a Deo esse* est necessarium, *C.* ; scil. omnis res quam Deus scit est necessaria, *N.* — *Alio modo* : omne scitum a Deo est necessarium secundum modum quo subest scientiae divinae, *C.* ; secundum quod consideratur in suis causis, *N.* — *D. m.* : secundum quod in causis consideratur, *C.* ; secundum quod praesentialiter subest scientiae divinae, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Omnis conditionalis cuius antecedens sit necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sed huius conditionalis verae : « si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit » antecedens est necessarium absolute, tum quia est aeternum, tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Ergo quidquid scitur a Deo est necessarium et non contingens.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod antecedens et consequens debent sumi secundum eumdem modum necessitatis, *C.* ; secus, *N*, — *D. m.* : et tamen tale antecedens est de re pertinente ad actum intellectus scilicet respicit scientiam ; unde etiam consequens accipiendum est non secundum quod est in se, sed secundum quod est in intellectu, *C.* ; secus, *N.* — *D. 1. C.* : est necessarium absolute prouti subest intellectui divino, *C.* ; est necessarium absolutè prout est in se, *N.* — *N. C.* — Certe quidquid subest scientiae divinae est necessarium absolute, si consideratur formaliter ut obiectum scientiae divinae, quia nullatenus a tali scientia difforme esse potest ; sed non secundum quod in se. *Alio modo* : tale obiectum erit *infallibiliter* quale est in intellectu divino : unde infallibiliter erit necessarium, si in intellectu divino est ut necessarium ; infallibiliter contingens si in intellectu divino est ut contingens. (Cf. S. Th., 1. p. q. 14. a. 13 ad 2).

Assertio 43ª.

Deus in sua essentia cognoscit etiam omnia futuribilia, seu contingentia sub conditione futura.

241. **Thesis declaratur atque probatur.** — *Futuribilia* seu contingentia sub conditione futura vocamus illos actus et effectus causarum contingentium et liberarum, qui exirent de facto in actum prae suis oppositis, si causae eorum ponerentur in determinatis adiunctis. Patet siquidem quod, in quibuslibet adiunctis, in quibus causae contingentes et liberae inveniri possunt, etsi aeque posset venire ad actum utrumque ex contradictoriis quae in potentia earum sunt, hoc ipso quod de causis agitur quae sunt ad opposita, de facto tamen ad actum non veniret nisi unum prae opposito, cum duo contradictoria repugnet esse simul. Unde consideranda occurrunt in praesenti materia etiam haec contingentia, et non solum ea quae in causis contingentibus aeque continentur ut mere possibilia.

Quaeritur igitur utrum, praeter ea quae in quibuslibet adiunctis procedere possent a causis contingentibus et liberis, quaeque mere possibilia dicenda sunt, cognoscat Deus in sua essentia etiam illa praecise quae in illis adiunctis *de facto* exirent a suis causis prae suis oppositis, quaeque futuribilia dici consueverunt ideo quia rationi merae possibilitatis addunt rationem actualis processus a suis causis prae suis oppositis, idest futuritionis conditionatae. Seu quaeritur, ex. gr., utrum Deus non solum cognoscat quid Petrus facere posset, si in tali occasione peccandi inveniretur, sed quid de facto faceret seu libere eligeret; cum tamen nunquam in tali occasione sit futurus.

Huic quaestioni, ut manifeste liquet, respondendum est affirmative, in suppositione quod dentur revera futuribilia seu contingentia sub conditione futura; scilicet posito quod pro determinatis adiunctis sint revera determinata in ratione entis et veri ea quae contingenter fierent, licet de facto nunquam sint extitura in actu. Quomodocumque enim eadem dicantur in se determinari in ratione entis et veri; nimirum sive dicantur accipere propriam determinationem antecedenter ad decretum divinae voluntatis, ita nempe ut sint determinate talia, quia, ex. gr., sunt tales imitabilitates divinae essentiae atque cum tali modo actualis contingentiae prae suis oppositis in ipsa repraesentantur, sive consequenter ad tale decretum (a qua quaestione nunc omnino praescindimus, cum de ea acturi simus in scholio de medio divinae cognitionis, quod inferius ponetur); patet quod si sunt determinate vera, sunt hoc ipso cognoscibilia; nullius autem cognoscibilis cognitio Deo deesse potest.

At dantur ne revera futuribilia? Ratio dubitandi est quia ex una parte actus et effectus causarum liberarum nonnisi *indeterminate* continentur in suis causis, ex alia vero ea quae futuribilia dicuntur nunquam, ut supponitur, deventura sunt in actum; unde non apparet undenam desumant suam determinationem in ratione entis et veri.

Non defuerunt aliqui qui, cum primum exorta celebri controversia de modo conciliandae humanae libertatis cum divino concursu, agitari coepta est nostra haec quaestio, hoc negarent [1]); neque etiam nunc deest unus vel alter theologus qui hoc inficietur propter indicatas rationes, atque argumenta quae ex Sacra Scriptura praesertim afferuntur pro affirmante sententia solvere ita conetur, ut cum propria doctrina conciliari possint [2]).

---

[1]) Cf. GAZZANIGA, *Praelect. theol.*, tom. 2, diss. 4, cap. 5.

[2]) Cf. CROSTA, *Theol. dogm.* vol. 2, n. 259. — Hic auctor, postquam in loco citato negavit vel saltem in dubium vertit futuribilia habere quomodocumque determinatam entitatem et veritatem, secundum quam possint ab intellectu quopiam cognosci, sic de celeberrimo textu *Matth.* XI. 20, qui pro contraria sententia afferri solet, dicit: « Quod manifestatur obiectum scientiae Christi in illo conditionali » poenitentiam egissent « recte accipi potest pro *re praesenti in actu* quam vidit Christus, nempe sicut obiectum *scientiae visionis*; et fuit actualis animi dispositio in Tyriis ac Sidoniis ad agendam poenitentiam, sub prodigiorum virtute quae vidissent, sed non viderunt. Et profecto Deus hanc eorumdem animi praeparationem videre debuit, nec ullus id inficiabitur omnino, ipse enim scrutans corda et renes Deus. Iam volens significare Bethsaiditis eorum corda duriora sic esse, ut ne quidem ad signa tam grandia commoverentur, per hoc manifestans deesse solum eorumdem cooperationem non gratiam Dei, adduxit Tyriorum exemplum, scilicet edixit (quod quidem ipse solus dicere poterat), eos *corde esse dispositos* secus ac Bethsaiditas, adeo ut extemplo (ly enim *olim* tempus anteponit, proinde moram negat) poenitentiam fecissent, visis miraculis quae soli viderunt Bethsaiditae. Non dissimili sane modo loquuntur homines, cum aiunt ex. gr.: si alteri beneficia impendissem quae tibi, ipse haud dubie gratum mihi animum servasset! dispositiones, nempe, diversas utriusque declarans, coniecturaliter quidem, ac proinde diversimode a Deo, qui nullam coniecturalem, sed omnem certam de omnibus cognitionem habet profecto ».

Ita quidem Crosta. Sed pace clari huius theologi, haec textus allati explicatio minime satisfacit, nec solvit quaestionem. Ut enim alia omittamus quae notari possent, dicimus: Vel per hoc quod Christus cognoscebat Tyriorum et Sidoniorum dispositiones praesentes, intelligitur cognovisse eorum conversionem solum coniecturaliter, seu arguitive ex animorum dispositionibus; et tunc valent contra talem explicationem verba Billot: « Non solum nihil est quod suadeat recedendum esse a literali interpretatione, sed imo positive obstat circumstantia personae loquentis, cuius assertiones nunquam ex coniecturis regulantur, sed semper ex scientia certissima: non enim homo purus hic loquitur, sed Deus ». (*De Deo uno*, pag. 193). Vel intelligitur Christus certissime cognovisse ex talibus dispositionibus eorum conversionem, et tunc petimus: annon, igitur, haec conversio sub conditione futura aliquod determinate verum prae opposito, scilicet futuribile, dici debet, Christo innotescens?

Attamen sententia affirmativa, saltem intra aliquos fines, mox evasit fere universalis et unanimis. Et merito. Nam eam suadent 1° illi Sacrae Scripture loci, in quibus haec veritas vel expresse supponitur vel suadetur, ut in sacra theologia traditur (cf. ex. gr. *Matth.* 11. 21 ; 1. Reg. 23. etc.) ; 2 persuasio hominum. Nam saepe homines Deo supplices preces effundunt, ne ipsos in talibus adiunctis versari permittat, in quibus certo scit ipsos esse male operaturos, vel in aliquod malum offensuros, quod a causis liberis et contingentibus pendet. Quae preces profecto non effunderentur, nisi alte inhaereret menti hominum persuasio, Deum contingentia etiam sub conditione futura certo cognoscere. Accedunt testimonia Patrum, de quibus agunt theologi.

Ex argumentis quae a philosophis pro hac thesi afferri solent indicamus sequentia, quin tamen eis quasi vim probativam habentibus subscribamus undequaque.

1°. Cognoscere ea quae in determinatis adiunctis faceret creatura (et non solum ea quae posset facere), pertinet ad perfectionem. Sed quidquid perfectionis concipi potest tribui debet Deo. Ergo.

2°. Quidquid perfectionis invenimus in creaturis tribui debet Deo, sublatis defectibus. Atqui ad creaturae perfectionem non raro pertinet scire *coniecturaliter* ea quae contingenter evenirent de facto in determinatis adiunctis prae suis oppositis. Ergo Deo tribuenda est haec scientia eminenter, scilicet non tantum coniecturalis sed certissima.

3°. Deo tribuenda est scientia futuribilium, si non repugnat futuribilia dari ; seu si non repugnat, ea quae contingenter fierent in determinatis adiunctis a creaturis liberis, esse in se determinata in ratione veri et proinde cognoscibilis, quamvis a parte rei nunquam esse sortiantur : nullius enim cognoscibilis cognitio Deo deesse potest. Atqui non repugnat quod futuribilia dentur, seu quod ea quae in determinatis adiunctis fierent contingenter a creaturis liberis sint in ratione veri determinata, licet nunquam extitura. Quamvis enim hanc determinationem nequeant habere ex seipsis aut in suis causis proximis liberis, bene tamen habere possunt in causa prima, quomodocumque demum hoc intelligatur : ut apparet ex variis sententiis quae afferuntur ad explicandum modum quo Deus in sua essentia futuribilia cognoscit. Ergo.

4°. Deo perfectissimam rerum providentiam tribuere debemus. Atqui pertinet ad rationem huius providentiae quod a Deo praecognoscantur omnia quae a creaturis liberis fierent, in quibuslibet ordinibus aut adiunctis determinatis, prae oppositis. Ergo.

Ut facile intelligitur, ideo haec et similia argumenta nobis parum probantur, quia aut iam supponunt id quod in praesenti quaeritur ; aut nituntur sententia aliqua peculiari circa modum cognoscibilitatis futuribilium, et providentiae divinae : unde illis tantum videri possunt efficacia, qui talem sententiam sequuntur.

Diximus intra aliquos fines. Etenim dum longe plerique pro futuribilibus, seu pro veris iam certo determinatis et proinde cognoscibilibus, habent omnes generatim effectus et actus causarum liberarum qui secundum omnes possibiles ordines et combinationes atque adiuncta, in quibus causae possunt inveniri, considerari queunt ut actualiter contingentes prae suis oppositis ; alii pauci

e contra censent, ea quae de facto sunt talia non esse nisi quaedam contingentia, quae in ratione futuribilium constituuntur non sine dependentia a divina voluntate vel a praesenti rerum ordine, qui exigit ut una mutatione facta, alia sequatur infallibiliter. — Sed de his pro nostro scopo haec attigisse sufficiat. Neque enim aliud a nobis erat ostendendum, quam Deum certo cognoscere etiam futuribilia posito quod sint, et secundum cognoscibilitatem quam habent. Quomodo vero seu in quo medio eadem a Deo cognoscantur inferius discutiemus.

Obiectiones.

242. *Ob.* 1°. — Nihil est medium inter esse possibile in Deo, et esse reale extra Deum. Atqui futuribilia neque sunt tantum possibilia in Deo, neque erunt realia extra Deum ullo tempore. Ergo non habent in se rationem entis, ideoque nec cognoscibilis. Ergo neque a Deo cognoscuntur.

Resp. — *D. M.* : ita tamen ut sub nomine possibilium, in tota sua latitudine sumpto, comprehendi etiam debeant ea contingentia quae, quamvis nunquam a parte rei esse sortiantur, certissime tamen acciperent esse prae suis oppositis si causae eorum ponerentur in talibus vel talibus adiunctis, *C.* ; secus, *N.* — *D. 1am p. m.* : si possibilia hic intelliguntur sensu strictiori, quo sensu sumuntur in oppositione ad futuribilia, *C.* ; si in sensu latiori, *N.* — *C. 2am p. m.* — *N. utramque C.* — Utique ratio formalis futuribilitatis est alia a ratione formali possibilitatis : aliud enim concipio quando cogito rationem qua aliquid esset de facto extra suas causas si poneretur certa conditio ; et aliud quando cogito aliquid non repugnare in suis notis et esse quid factibile a Deo et a causis suis proximis. Item verissimum est, non omnia possibilia esse hoc ipso futuribilia : cum possibile aeque dici debeat in determinatis adiunctis utrumque quod in potentia causae secundae est, dum futuribile est solum id quod de facto causa faceret. At etiam illud quod apprehendo ut futuribile continetur intra latitudinem eorum ad quae se extendit divina potentia, quin tamen actu ponantur in esse.

Ob. 2°. — Non potest dici per quam scientiam Deus cognoscat futura conditionata, seu futuribilia. Non enim cognoscit ea per scientiam *simplicis intelligentiae*, cum per hanc cognoscat solum mere possibilia ; neque per scientiam *visionis* : nam haec versatur circa ea quae in aliqua differentia temporis existentiam de facto sortiuntur, cuiusmodi non sunt futura conditionata. Praeter has scientias autem non datur alia scientia in Deo. Ergo.

Resp. — *N. ass.* Ad probationem dico quod Deus, simpliciter loquendo, cognoscit futuribilia per scientiam *simplicis intelligentiae*, quo nomine generatim indicamus divinam scientiam *non existentium*, sive sint mere possibilia, sive sint etiam futuribilia, cum etiam haec de facto nunquam habitura sint existentiam, quamvis certissime eam sortirentur si aliqua ponerentur adiuncta. Porro, quemadmodum in sequentibus declarabimus ubi sermo erit de divisione scientiae Dei, haec scientia, prouti per respectum ad futuribilia sumitur, dici iure potest et consuevit scientia *media*, si nempe nomen scientiae simplicis intelligentiae ad scientiam mere possibilium restringitur. — Non tamen est diffitendum, aliquos scientiam futuribiiium adscribere potius scientiae *visionis*. Quae discrepantia in re praesenti pendet a diversis sententiis circa medium in quo futuribilia cognoscuntur a Deo et modum considerandi hanc scientiae divisionem.

Ob. 3°. — Omnia quae Deus cognoscit, cognoscit in se vel ut est

causa rerum (ut sic dicamus) solum *virtualis*, quatenus nempe eas potest quidem causare sed de facto non causat; vel ut est causa rerum *actualis*, quatenus eas de facto causat. Atqui futuribilia non cognoscit Deus primo modo, quia sic cognoscit solummodo mere possibilia: neque ea cognoscit secundo modo, quia sic cognoscit realiter existentia, cuiusmodi non sunt futuribilia. Ergo nullo modo cognoscit futuribilia.

Resp. — *Tr. M.* — *N. m.*: et dico quod Deus sub diverso respectu cognoscit futuribilia in se ut est causa mere virtualis, et ut est causa actualis. — Ceterum responsio pendet a solutione specialis quaestionis de modo quo Deus in sua essentia futuribilia cognoscit; quam etiamsi undequaque enodare in particulari nesciremus, nihil tamen exinde contra nostram thesim erui posset. (Cf. scholion *de medio*, quod inferius ponetur).

Ob. 4°. — Contingentia nisi cognoscantur in seipsis, seu in sua praesentiali veritate, non aliter cognosci possunt a Deo quam coniecturaliter: in causa enim non sunt determinate. Atqui futuribilia cognosci in seipsis est impossibile, cum nunquam existentiam sortiantur. Ergo futuribilia non cognoscuntur a Deo.

Resp. — *D. M.*: scil. contingentia non cognoscuntur certitudinaliter nisi cognoscantur secundum esse actuale quod habent in seipsis extra suas causas, *C.*; non cognoscuntur certitudinaliter a Deo nisi cognoscantur in seipsis et non in essentia sua divina cognita, *N.*; vel potius, *N. supp.*; nam firmiter tenendum est id quod supra probavimus, nihil Deum cognoscere nisi in sua essentia cognita. — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Per medium necessarium non potest cognosci aliquid contingens, quia si medium est necessarium et conclusio erit necessaria. Atqui essentia Dei est necessaria. Ergo in ea Deus nequit cognoscere futuribilia seu contingentia sub conditione futura, quae proinde nullo modo sunt cognoscibilia, cum in seipsis nunquam sint esse habitura.

Resp. — *D. M.*: si medium sumitur stricte pro medio demonstrationis, *C.*; si pro medio cognitionis quatenus est similitudo rei, *Subd.*: non potest cognosci *contingenter* contingens, *C.*; non potest cognosci *necessario* contingens, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Quidquid enim sentiatur de formalitate qua sumi debet divina essentia ut futuribilia repraesentare intelligatur, nempe sive dicatur repraesentare futuribilia ut est absolute natura, sive ut est voluntas libere se determinans (a qua quaestione in praesenti placet praescindere), facile intelligitur nihil contra thesim posse statui ex eo quod divina essentia est in se necessaria et immutabilis. Ex hoc enim solum evincitur quod Deus necessario seu immutabiliter repraesentat quidquid repraesentat, sive sit in se necessarium, sive sit contingens.

Assertio 44ª.

Deus cognoscit etiam omnia mala omnesque privationes et defectus, non tamen per rationes proprias ipsorum, sed per rationem bonorum.

243. **Thesis declaratur et probatur.** — Eatenus Deus habet apud se rationes aliorum a se, quatenus intelligendo essentiam suam ut principium omnium, videt quibus modis eadem sit participabilis ad extra vel participetur de facto per sui imitationem. Atqui omnia quaecumque per participationem imitantur divinam essentiam seu bonitatem, in quantum participant et imitantur, bona sunt. Ergo omnia quorum rationes propriae sunt in Deo oportet quod sint bona.

Nec tamen sequitur quod Deus mala non cognoscat. Mala enim non sunt nisi privationes bonorum, quae aliis bonis tamquam subiectis accidere possunt. Cum ergo Deus rationes omnium bonorum intelligibiliter apud se habeat, in quantum intelligit quomodocumque alia a se suam divinam perfectionem imitari possint vel imitentur omnesque modos quibus deficere possunt vel deficiunt a tali imitatione, scilicet partim participando et partim non participando de divina bonitate; ideo cognoscendo omnia bona, cognoscit quoque omnia mala quibus contingere potest vel contingit ut illa priventur maiori participatione boni divini. Et sic per rationes bonorum, omnia etiam mala quae esse possunt vel sunt in bonis quocumque modo, sive physica, sive poenalia, sive moralia, omnesque privationes Deus perfecte cognoscit. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 10; q. 15. a 3; *Contra gent.* l. 1. c. 71; et alibi).

At putandum non est quod sicut bonorum realem existentiam extra se cognoscit Deus consequenter ad decretum suae voluntatis circa esse ipsorum, ita etiam mala, ut realiter in mundo existentia, videat consequenter ad aliquod decretum suae voluntatis quod per se et directe versetur circa ipsa mala. Nam quia mala, ut dictum est, non habent proprias rationes quibus sint Deo cognoscibilia, sed per ipsas rationes bonorum quibus accidunt intelliguntur ab eo, ideo nec esse possunt obiectum in quod proprie et per se feratur divina voluntas: deest quoque in ipsis ratio entis per se actuabilis, cum sint formaliter privationes. Sed sciendum est quod quemadmodum Deus per ipsas rationes bonorum cognoscit mala; ita per hoc quod vult esse quaedam bona, vult quoque per accidens, vel saltem vult permittere, esse quaedam mala quae illis cognoscit accidere, quorum permissio ipsa in se quoddam bonum est. Dum enim vult Deus certum ordinem bonorum, vult etiam permittere ut eveniant mala quae ipse iam novit talibus bonis accidere, quaeque ipse ordinat ad universale bonum totius universi: sicut ex. gr. volendo quod homo existat et liber sit in actibus suis, permittit quod utatur sua libertate etiam ad peccandum, et ipsa peccata ordinat vel ad ostensionem divinae misericordiae per poenitentiam et remissionem, volendo bonum quod est in poenitentia culpam consequente, vel ad ostensionem divinae iustitiae per poenam debitam impoenitentiae. Igitur Deus neque vult mala esse, neque vult mala non esse, sed vult permittere mala esse dum vult quaedam bona esset. — Sed de his melius in tractatu de divina voluntate. Consule etiam quae supra n. 167 circa malum adnotavimus. (Cf. S. Th., 1. p. q. 14. a. 10; q. a. 19. a. 9).

Obiectiones.

244. *Ob.* 1°. — Unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad verum. Sed malum non est. Ergo non est verum. Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: non est per se simpliciter, *C.*; non est per oppositionem ad bonum, *N.*; nam *non ens* ex hoc ipso quod opponitur enti dicitur quodammodo ens. — *D. 1. C.*: per seipsum cognoscibile, *C.*; cognoscibile per aliud, nempe per bonum oppositum, *N.* — *D. m. subs.*: quod tamen potest esse cognoscibile vel per se vel per aliud, *C.*; quod semper debeat esse per se cognoscibile, *N.* — *D. ult. C.*: per se, *C.*; per rationes oppositorum bonorum, *N.*

Ob. 2°. — Quidquid cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Si ergo malum cognoscitur non per seipsum sed per bonum, imperfecte cognoscitur a Deo.

Resp. — *D. A.*: si illud sit per se cognoscibile, *C.*; si illud non sit cognoscibile nisi per aliud, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Illud quod non est addiscibile non est scibile. Sed, ut ait S. Augustinus, malum non est addiscibile: per disciplinam enim nonnisi bona addiscuntur. Ergo malum non est scibile, nec proinde cognoscitur a Deo.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: malum secundum se, *C.*; malum ut *scitum* idest *scire* malum, *N.*: nam malum in quantum est scitum est bonum; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum. — *N. C.*

Ob. 4°. — Omnis scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una utriusque causae procedens. Sed scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa eius, nec aliquid aliud est causa utriusque. Ergo scientia Dei non est de malis.

Resp. — *D. M.*: quando scientia habetur de re per suam similitudinem seu propriam rationem, *C.*; quando scientia alicuius habetur per similitudinem alterius, *N.* — *Cdm.*: et tamen scientia Dei non est de malis secundum propriam rationem et similitudinem malorum, sed per rationes bonorum, *C.*; secus, *N.* — *N. C.* — Scientia porro Dei non est causa mali sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Assertio 45ª.

Deus cognoscit singularia materialia.

245. **Probatur thesis.** — Dictum est supra quod Deus cognoscendo seipsum ut diversimode participabilem, et perfecte cognoscendo suam activam virtutem, cognoscit quaecumque ipsum aliquo modo imitari possunt, et quorum ipse est vel esse potest causa; unde necesse est quod scientia Dei se extendat ad omnia ad quae se extendit eius causalitas. Iamvero imitabilitas et virtus activa Dei se extendit non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam per quam formae individuantur; cum enim Deus sit rerum causa in quantum sunt entia, oportet quod sit ipsarum causa secundum omne illud quod pertinet ad esse ipsarum quocumque modo, cuiusmodi est etiam materia. Ergo scientia Dei se extendit usque ad materialia singularia. Sic igitur essentia Dei in quantum est similitudo rerum, velut immateriale principium activum earum, est etiam principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt vel fieri possunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et intellectus divinus, cum sit ipsa essentia Dei et intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia, oportet quod materiam et accidentia omnia individuantia cuiusvis formae cognoscat: nam in essentia divina virtute sunt sicut in prima origine omnia quae esse quocumque modo habent vel habere possunt, cum sit primum et universale principium essendi, a quibus materia et accidens non

sunt aliena, cum materia sit ens in potentia, et accidens ens in alio. Cognoscit igitur Deus singularia materialia. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 11; q. 44. a. 2; *Contra gent.* l. 1. cap. 65. n. 2; *De verit.* q. 2. a. 5.).

246. **Nota.** — Cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum eius in quo est, et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; quaeri potest unde sit quod intellectus noster ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit directe, Deus autem cognoscit? Huius ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habet ad rem similitudo rei quae est in intellectu nostro, et similitudo rei quae est in intellectu divino. Illa enim, quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum agendo per prius in sensum; materia autem propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram agit solum per formam; unde similitudo rei quae imprimitur in sensum et per quosdam gradus depurata usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae. Sed similitudo rei, quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo non solum est similitudo formae, sed etiam materiae. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re; inde est quod intellectus noster ideo non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiae; non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter. Sed intellectus divinus, quia habet similitudinem materiae quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere. (Cf. S. Th., *De verit.*, q. 2. a. 5). — Et idem dicendum est de angelis qui cognoscunt per species sibi influxas a Deo, quae sunt repraesentativae etiam materiae. Sicut enim a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia. Est enim causa totius substantiae rei et quantum ad materiam et quantum ad formam, et secundum quod causat sic et cognoscit. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem; in quantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae. (Cf. S. Th., 1. p. q. 5. a. 2).

Advertatur autem quod haec speciatim dicta sunt de singularibus materialibus, quae proprie venire consueverunt nomine *singularium*. De singularibus vero immaterialibus sive subsistentibus sive accidentalibus non occurrit difficultas, quae circa cognitionem inducitur solum ratione materiae.

Obiectiones.

247. *Ob.* 1°. — Intellectus divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Atqui intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed ratio est universalium, non vero particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: quia, ut modo in nota explicatum est, intellectus humanus intelligit per speciem intelligibilem quae est immaterialis per abstractionem a principiis individuantibus, dum contra intellectus divinus intelligit per speciem suae essentiae, quae est per seipsam immaterialis et principium existens omnium principiorum quae intrant in constitutione individui, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Illae solae virtutes sunt in nobis singularium cognoscitivae quae recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Atqui res in Deo sunt maxime abstractae a materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: et tamen species intellectus divini, quae secundum esse suum non habet conditiones materiales, virtute se extendit ad materialia et immaterialia, ut *causa* omnium principiorum sive speciei sive individui, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Atqui similitudo singularium in quantum singularium non potest esse in Deo, quia principium singularitatis est materia, quae cum sit in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo qui est actus purus. Ergo Deus non potest cognoscere singularia.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* — *Ad rat. add.* respondeo quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum sic vel sic se habet in composito, similitudinem quamdam retinet divini esse. — *N. C.*

Assertio 46ª.

Deus cognoscit omnia enuntiabilia, necnon omnia entia rationis, quae quomodocumque in intellectu nostro formari possunt.

248. **Probatur thesis.** — Deus scit omnia quae sunt quocumque modo, ut supra (ass. 38) ostendimus. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter ut entia realia, aliquo modo esse ut entia in ratione vel in potentia opinandi vel imaginandi vel ratiocinandi vel quocumque modo significandi. Deus igitur cognoscit etiam omnia quae per rationem formari possunt, ut propositiones, argumentationes, et diversae relationes rationis.

« Cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri (ait S. Thomas, 1. p. q. 14. a. 14), Deus autem sciat quidquid est in potentia sua, vel creaturae, ... necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt. — Sed, sicut scit materialia immaterialiter et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque; sicut si nos, hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit; propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum quod non repraesentet aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt divisim intelligimus, sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt ». (Cf. etiam *Contra Gent.*, lib. 1. cap. 59; *De verit.*, q. 2. a. 7; *1. dist.* 38. a. 3).

Obiectiones.

249. *Ob.* 1°. — Cognoscere enuntiabilia convenit intellectui nostro secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Resp. — *D. M.*: si agitur de cognitione enuntiabilium per modum enuntiabilium, *C.*; secus, *N.* — Conferantur verba S. Thomae modo allata.

Ob. 2°. — Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium; cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: scilicet enuntiabilibus, quae Deus cognoscit, non respondent compositiones et divisiones in ipso Deo, (Deus enim non cognoscit enuntiabilia componendo et dividendo), *C.*; non respondent similitudines rerum quae per enuntiabilia significantur, *N.* — *N. C.* — « Compositio enuntiabilis, ait S. Th., l. c., ad 2, significat esse rei. Et sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur.

Ob. 3°. — Operationi qua intellectus affirmat aliquid aut negat, admiscetur tempus: unde omnis enunciatio cum tempore significat. Sed intellectus divinus omnino absolutus est a tempore. Ergo non est enuntiabilium.

Resp. — *D. M.*: operationi intellectus nostri, qui temporalia temporaliter cognoscit, *C.*; operationi intellectus divini, *Subd.*: admiscetur tempus ex parte intellectorum, quatenus Deus, sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus, *C.*; ex parte ipsius intellectus cognoscentis, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — « Operationi intellectus nostri componentis et dividentis, ait S. Th., *1. Sent.*, dist. 38. a. 3. ad 3, admiscetur tempus duplici de causa; tum ex parte sua, quia accipit scientiam a continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione; tum ex parte intellectorum, quae in tempore sunt. In operatione autem divini intellectus advenit tempus tantum ex parte intellectorum; quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus: unde cognoscit hanc rem esse in tali vel in tali tempore: sed ex parte ipsius intellectus nullum tempus vel aliqua successio advenit; quia temporalia intemporaliter cognoscit.

250. **Nota.** — Ex dictis facile colligitur, Deum etiam impossibilia cognoscere, non quidem per rationes proprias, sed per rationes possibilium. Sunt enim impossibilia, quae repugnant esse propter inconvenientiam essentialium notarum, quarum aliis alia tollentibus, relinquitur nihil. Important ergo negationem entitatis, et non aliquam entitatem. Negationes autem entitatis cognoscibiles sunt per oppositas entitatis rationes. Cum ergo Deus habeat apud se intelligibiliter omnes rationes quorumcumque possibilium, intelligit quoque omnes negationes oppositas, ideoque omnia impossibilia.

Praeterea, Deus, ut modo ostendimus, cognoscit omnia enuntiabilia et entia rationis quae quomodolibet effórmari possunt ab intellectu creato. Inter haec autem computari possunt etiam ea, quibus termini incompossibiles coniunguntur; quibus proinde nulla entitas sed negatio entitatis importatur. Hoc etiam modo, igitur, Deus cognoscere impossibilia dicendus est.

Scholion.

251. **De medio divinae cognitionis generatim.** — Valde proderit ea quae hucusque disputata sunt circa modum quo Deus in

se tamquam universali rerum principio omnia cognoscit, hic recapitulare et veluti in conspectu ponere, exhibita per summa capita doctrina de medio divinae cognitionis.

Duplex distinguitur *medium* cognitionis, quam quis habere potest de aliqua re. Primum vocatur *medium quo* aliquid cognoscitur : et hoc nihil aliud est quam species intelligibilis informans intellectum ut principium cognitionis. Hoc medium dicitur quoque *medium incognitum* : quia, licet sit cognitionis principium, ipsum tamen non est cognitum directe antecedenter ad cognitionem obiecti quod per ipsum cognoscitur. Nam, ex. gr., per speciem intelligibilem hominis informantem intellectum nostrum, prius cognoscitur homo ipse quam reflexe species qua cognitus est homo. Alterum vero medium dicitur *medium quod*, vel *medium in quo* : et est id omne cuius cognitio est ratio ut aliquid aliud cognoscatur ; seu medium quod cognitum ducit in alterius cognitionem, vel etiam medium in quo prius cognito aliquid aliud cognoscitur : sicut ex. gr. totum est *in quo* cognito et *per quod* cognitum pars cognoscitur. Porro

1°. Ut patet ex supradictis (ass. 36), Deus non alia specie intelligibili intelligit quaecumque intelligit, quam sola sua essentia, quae est purissimus actus qui idem est et intellectus divinus et species intelligibilis et intelligere Dei. Quare una essentia divina dici debet *medium quo* Deus cognoscit.

2°. Circa *medium in quo*, cum manifestum sit Deum seipsum per seipsum immediate et comprehensive cognoscere, quaestio restringitur ad medium in quo Deus *alia a se* cognoscit. Ostensum est autem supra (ass. 39), quod Deus *primo et per se* solum seipsum cognoscit, omnia vero alia a se non cognoscit nisi *in essentia sua cognita* : unde etiam dicitur quod obiectum primarium divinae scientiae est Deus, caetera vero non sunt nisi obiectum secundarium ipsius. Ergo quaecumque sunt alia a Deo dici non debent ab ipso cognita absque ullo medio, sed in hoc *medio* quod est eius divina essentia. Neque huic positioni contrariatur quod Deus omnia alia a se cognoscit *propria* cognitione *ut sunt in seipsis.* Nam hoc ipsum proprium *esse*, quod res habent in seipsis, non est cognitum a Deo aliter quam in sua essentia divina.

3°. Si ulterius vero quaeritur, cur essentia divina sit talis ut, ea cognita, caetera etiam cognoscantur, respondendum est, quod hoc in tantum verificatur, in quantum essentia divina, quatenus intellecta, continet similitudines omnium aliorum ab ipsa, seu in quantum in ea omnes species rerum comprehenduntur. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 5, corp. in fin. et ad 2. et 3.). — Et si quaeritur ultra, cur essentia divina, prout intellecta ab ipso Deo, contineat similitudinem omnium aliorum a Deo, responsio erit, quia necesse est eam intelligi etiam ut est omnium principium activum ; in prin-

cipio autem activo, seu in causa, necesse est inveniri aliqualiter similitudinem eorum quae ab eo sunt vel esse possunt : omne siquidem principium activum oportet quod sit iam in actu id quod sua principiata sunt in possibilitate, ideoque contineat id quod sua principiata imitantur ; quod, prouti distincte est intellectum, est similitudo principiatorum. Hinc dici potest quod *medium in quo* Deus creaturas cognoscit est divina essentia in quantum earum similitudinem continet sicut ipsarum causa essendi.

Quaeres fortasse : si Deus non esset principium omnis entis participabilis, nonne adhuc dici posset quod essentia divina esset similitudo omnium aliorum ? — Respondeo quod repugnat ens distinctum a divina essentia cuius principium non sit divina essentia ; siquidem ipsa possibilitas entis finiti fundatur in natura entis infiniti. Et ideo si fiat absurda mentio alicuius entis cuius principium non sit divina essentia, (idest quod non habeat rationem participabilitatis vel participationis divini esse), dico quod eius similitudo non extaret in divina essentia cui nihil quod sit repugnans potest assimilari. In tantum enim similitudo alicuius est in divina essentia, in quantum haec subest divino intellectui secundum respectum suae participabilitatis et imitabilitatis ; repugnat autem quod divina essentia cognoscatur a Deo ut participabilis ab ente quod non sit de participabilibus ab ea. Si ergo nihil potest esse *simile Deo* quod non habeat rationem *entis a Deo*, et si omne quod rationem habet *entis a Deo* necesse est esse *simile Deo* ; oportet dicere quod divina essentia in tantum est similitudo aliorum a se, in quantum est principium aliorum a se : non enim potest esse principium aliorum a se quin sit similitudo eorum, nec potest esse similitudo aliorum a se si non est eorum principium saltem virtute.

4°. Porro alia a Deo concipi possunt vel ut talia quae nunquam de facto a parte rei esse acquirant, vel ut realiter in aliqua temporis differentia existentia. Et ideo adhuc inquiri potest, quomodo essentia divina sit *medium in quo* Deus cognoscat non existentia, et item quomodo sit *medium in quo* cognoscat realiter existentia ut talia.

Ad primam autem harum quaestionum in genere reponi debet, quod hoc est quia divina essentia cognoscit se ut principium rerum, ut sic dicamus, mere virtuale, seu ut est natura diversimode ad extra imitabilis et participabilis, quin tamen per liberam voluntatem sit de facto dans existentiam aliquibus inter possibilia.

Ad alteram vero quaestionem dicere oportet, quod rerum existentia actualis extra Deum intellectui divino exhibetur ab essentia divina secundum quod est voluntas efficax determinata circa realem existentiam eorum inter possibilia quae ad essendum per ipsam determinantur. Unde essentia divina, quae in quantum similitudinem continet cuiusvis entis participabilis tamquam essendi causa, est *medium in quo* a Deo cognoscuntur ea quae nullam sortiuntur existentiam a parte rei ; prout insuper est efficax voluntas determinata circa existentiam quorumdam possibilium, est medium *in quo* omnia realiter existentia in quantum talia a Deo cogno-

scuntur, sive habeant modum necessitatis, sive habeant modum contingentiae vel libertatis. Quamvis autem illud necessarium vel contingens, quod, cognito decreto suae voluntatis, Deo cognitum est ut realiter extra ipsum existens, in successione aliarum rerum se habeat quibusdam vel ut futurum vel ut praesens vel ut praeteritum ; divina tamen essentia, ratione suae aeternitatis, tum prouti est rerum similitudo tum prouti est voluntas determinata, semper est *medium in quo* illud a Deo cognoscitur secundum suam praesentialitatem. Quare ad cognitionem futurorum, prout formaliter ut existentia considerantur, non aliud *medium in quo* oportet assignare, quam illud in quo et praesentia et praeterita a Deo cognoscuntur, scilicet divina essentia prouti est aeterna voluntas determinata.

252. **De medio in quo Deus cognoscit futuribilia.** — Specialis quaestio occurrit circa futuribilia. Haec siquidem, ut constat ex dictis in ass. 43., neque ex una parte dici debent cognosci a Deo eo prorsus modo quo generatim in sua essentia mere possibilia cognoscit, cum futuribilia supra rationem merae possibilitatis addant rationem futuribilitatis, seu sint illi actus et effectus contingentes qui non solum in determinatis adiunctis produci possent, sed de facto causarentur prae suis oppositis ; neque ex alia dicenda sunt a Deo cognosci eo modo quo realiter existentia cognoscuntur : futuribilia enim, quamvis posita aliqua conditione de facto existentiam haberent, existentibus tamen minime adcenseri debent.

Quid ergo in hac quaestione definiendum ? Huc refertur celeberrima illa controversia quae tamdiu animos exagitavit, quaeque intime connectitur cum quaestione de divino influxu in actiones humanas liberas. Porro placet, in hac re, breviter indicare varias sententias, allatis per summa capita rationibus quibus fulciuntur necnon difficultatibus quibus oppugnantur ; ut unusquisque, constantem S. Thomae doctrinam prae oculis tenens, iudicare possit per semetipsum ubi consistat veritas. Unum autem notatum volumus: ad hanc quaestionem de modo quo a Deo cognoscuntur futuribilia revocari etiam quaestionem utrum et quomodo Deus futura contingentia absoluta iam in signo priori ad decretum circa esse absolute eis dandum intelligat : patet enim quod etiam futura absoluta, si praescindimus a divino decreto quo constituuntur absolute in ordine realitatis, nonnisi conditionate dicenda sunt futura, si nempe Deus libere decernat eis dare existentiam : unde et ipsa inter futura sub conditione, de quibus nunc quaestio instituitur, recensenda hac ratione sunt.

Huic controversiae, ut notissimum est, occasionem dedit Molina († 1600) doctor Conimbricensis, qui anno 1588 Ulysipone librum edidit, quem inscri-

psit : *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia.* In hoc libro Molina conatus est humanam libertatem, quam haeretici maxime Calvinistae impie negabant, conciliare cum efficacia et infallibilitate divini concursus mediante scientia *media*, ut ipse aiebat (vide inf. thes. 49), seu scientia divina futuribilium antecedente omne decretum divinae voluntatis. Cognoscit, dicebat, Deus in sua aeternitate, antecedenter ad omne decretum suae voluntatis, omnes actiones quas libere faceret creatura, in quibuslibet posita adiunctis, prae suis oppositis : scilicet cognoscit certissime ad quid potissimum creatura libera se determinaret, si in talibus vel talibus adiunctis poneretur. Cum idcirco creatura adeo divinae causalitati et providentiae subdatur, ut nonnisi ab hac dependeant adiuncta in quibus versetur, intelligimus sane, ex una parte Deum omnino efficaciter et infallibiliter consequi quidquid vult a libera creatura ; ex alia vero salvam omnino consistere sub tali causalitate libertatem humanam : adiuncta enim, quaecumque supponantur atque intelligantur (atque inter ea in primis auxilia divina seu gratiae actuales recensenda sunt), semper relinquunt voluntatem humanam perfecte liberam, quamvis de facto, in determinatis adiunctis, nonnisi illud unum ex oppositis possibilibus, in potentia creaturae liberae contentis, exeat in actum quod respondet certissimae scientiae divinae. — Molinam secuti sunt multi illius aetatis theologi, praesertim ex Societate Iesu.

Contra librum Molinae insurrexit Bannez († 1604), doctor Salmanticensis, cui plurimi alii theologi adhaeserunt, contendens, per talem sententiam perperam intelligi et explicari universalitatem et efficaciam divinae motionis et gratiae in actus humanos : neque enim, antecedenter ad liberum decretum Dei, a quo omnia prorsus pendent quae ex statu merae possibilitatis transferuntur in ordinem realitatis, praesupponi potest determinatio ulla seu electio creaturae.

Lis Romam delata est, ubi annis 1602-1606 coram ipso Pontifice solemnes illae *congregationes de auxiliis* habitae sunt, quibus tandem Paulus V finem imposuit, rem iniudicatam relinquens. (Cf. HONTHEIM, *Inst. theod.*, cap. 20, a. 7 ; DE SAN, *De Deo uno*, pag. 3, cap. 7, 8, 9).

Igitur ad duas potissimum reducuntur sententiae in hac quaestione, quae tamen iterum subdividundur in varias. Omittimus autem, ut par est, sententiam illorum paucorum qui, ut vidimus (n. 241), maluerunt scientiam futuribilium Deo denegare.

A. *Prima sententia* haec est : Deus non aliter cognoscit contingentia sub conditione futura quam in sua essentia cognita prouti est voluntas libere determinata circa esse eis dandum sub conditione ; seu non aliter quam dependenter a decreto suae liberae voluntatis, subiective quidem absoluto, sed obiective conditionato. Scilicet, Deus in sua essentia cognita ut est natura absolute, antecedenter ad omne decretum suae voluntatis, non cognoscit nisi mere possibilia. Accedente autem decreto libero suae voluntatis, cognoscit futura : absoluta quidem, si decretum est de obiecto absoluto seu de esse absolute dando ; conditionata, si decretum est de obiecto conditionato seu de esse dando sub aliqua conditione, puta talis vel talis loci, vel temporis, vel auxiliorum etc. Patet vero quod tale decretum directe quidem fertur in bona ; mala autem qua talia nonnisi indirecte respicit, nempe mere per accidens, vel etiam tantum permissive.

Non defuerunt qui, cum primum haec quaestio agitari coepta est, decreta divina inducerent etiam *subiective* conditionata. Sed mox haec sententia relicta est : nimis enim clare perspicitur inconveniens ponendi essentiam divinam veluti in seipsa indeterminatam et diversimode actuabilem pro diversis conditionibus seu adiunctis. Defensores igitur huius sententiae iam, nullo excepto, de decretis divinis loquuntur obiective solum conditionatis, subiective vero absolutis. Quod si quaeritur utrum huiusmodi decreta, (quae subiective quidem non sunt nisi ipsissima divina essentia, sed obiective multiplicari intelliguntur pro multiplicitate obiectorum) existere dicenda sint pro omnibus possibilibus adiunctis et combinationibus adiunctorum in quibus versari possunt omnes existentes et possibiles creaturae ; an solummodo pro aliquibus adiunctis iuxta consilium divinae sapientiae ac providentiae et habita ratione praesentis ordinis rerum, ita nempe ut futuribilia non in infinitum extendi intelligantur, sed ad numerum determinatum coarctari ; responsio non est eadem apud omnes ; omnibus tamen consentientibus futuribilia, quidquid demum sentiatur de eorum extensione et numero, nonnisi in decretis suis a Deo intelligi. (Cf. BILLUART, tom. 1 ; p. 1. diss. 6. a. 5. in fine ; cf. supra n. 241).

Rationes ad sustinendam hanc doctrinam hae potissimum afferuntur.

a) Nihil transfertur de ordine meae possibilitatis ad ordinem realitatis, seu nihil reducitur in actum, nisi dependenter a libera Dei voluntate. Sicut ergo a libera Dei voluntate pendet existentia rerum et causarum secundarum, sive necessariarum sive contingentium, ita a libera divina voluntate ultimo pendent actus et effectus earumdem sive necessarii sive liberi, secundum proprium modum necessitatis et libertatis. *Aliis verbis* : nihil subtrahi debet divinae causalitati et motioni, cum Deus sit fontale principium totius esse, a cuius libera voluntate procedit quidquid quomodocumque participat esse sive ad modum rei subsistentis vel causae, sive ad modum actus vel motus vel effectus. Atqui si ita est, non aliter Deus cognoscit ea quae quomodocumque a causis secundis realiter procedunt vel procederent sub determinatis adiunctis, quam cognoscendo essentiam suam ut coniunctam decreto suae voluntatis dandi eis, absolute vel conditionate, esse, seu ut coniunctam decreto movendi tali vel tali modo ad actum causas secundas : repugnat enim Deum cognoscere independenter a sua voluntate id quod ab eadem omnino pendet. Ergo Deus non aliter cognoscit futuribilia, et generatim futura contingentia sive absoluta sive conditionata, quam in suis liberis decretis.

b) In omnibus determinatis adiunctis in quibus versari potest causa libera creata, utrumque ex effectibus contingentibus oppositis dici debet possibile : secus non de causa libera ageretur sed necessaria ; et tamen unum solummodo prae opposito de facto ad actum veniret. Ponamus ex. gr. esse verum quod *A* prae *B* ad actum reduceretur. Undenam, quaerimus, haec veritas ? Si dicitur hoc esse verum antecedenter seu independenter ab omni decreto divinae voluntatis, ergo impossibile Deo dici debet in

iisdem illis circumstantiis reducere ad actum *B*. Ergo in hac sententia Deus non esset omnipotens, utpote qui facere non valeret aliquid quod est intrinsece possibile. Neque obiiciatur, impossibile etiam Deo esse, quod Petrus dum eligit *A*, eligat *B*, cum duo contradictoria esse simul repugnet. Nam quaestio non est utrum Deus potestatem habeat reducendi unius ad actum prae suo opposito in sensu composito cum hoc (quod manifestissime repugnat); sed utrum Deus, in illis iisdem adiunctis in quibus Petrus eligit *A*, possit facere ut eligat e contra *B*. Si talis electio dicitur fieri independenter a divina voluntate, hoc certe negandum erit, non sine illo magno inconvenienti de quo loquebamur. Quis ergo negabit Deum in suis decretis liberis tandem contingentia conditionate futura cognoscere?

c) Quidquid Deus cognoscit, cognoscit in sua essentia cognita; quae quidem propositio fundamentalissima est in materia de divina cognitione, nec licet ab ea ullo modo recedere. Ergo etiam futuribilia cognoscit Deus in sua essentia cognita. Atqui non cognoscit Deus futuribilia in sua essentia cognita mere ut est natura: quia ea quae sic cognoscuntur sunt *necessario* connexa cum divina essentia ac de eius necessitate participant: unde dicitur quod essentiae rerum sunt necessariae; futuribilia autem non sunt necessaria sed contingentia et libera. Ergo cognoscit Deus futuribilia in sua essentia cognita ut est voluntas libera, cum non detur medium inter essentiam Dei consideratam mere ut naturam et essentiam Dei consideratam ut liberam voluntatem. Cum autem, ut clare patet, non possit voluntas Dei libera accipi quasi indeterminata, accipi debet ut iam determinata per libera decreta. In suis liberis decretis cognoscit ergo Deus futuribilia.

d) Ponamus quod Deus cognoscat futuribilia in sua essentia antecedenter ad omne decretum suae liberae voluntatis. Quaeritur: quomodo, seu sub qua formalitate, in ea cognoscit futuribilia praecise *ut futuribilia* et non mere possibilia? Neque enim, ut evidens est, dici debent futuribilia repraesentari in divina essentia eo plane modo quo repraesentantur mere possibilia. Si respondetur quod hoc in tantum est, in quantum in divina essentia non solum repraesentantur contingentia ut possibilia seu ut in suis causis contenta, sed etiam ut actualiter exeuntia a suis causis prae suis oppositis in determinatis adiunctis, cum etiam secundum hunc modum *contingentiae actualis* divina essentia sit imitabilis, subsumunt alii: ergo in determinatis adiunctis Deus non posset reducere ad actum nisi unum ex oppositis contingentibus, nempe illud quod respondet, ut *actuale contingens prae opposito*, repraesentationi divinae essentiae: cum ordo executionis respondere debeat ordini repraesentationis in mente divina existenti. Ergo induceretur fatalis necessitas tum in ipso Deo tum in ipsa causa creata; et sic

destrueretur non solum omnipotentia Dei, sed libertas creaturae illa eadem via quae inducta dicitur ad eam salvandam. Quae quidem argumentatio adeo gravis est, ut multi ex fautoribus sententiae quae statuit futuribilia cognosci a Deo antecedenter ad sua decreta, statuere coacti sint quod Deus futuribilia non in sua essentia cognoscit sed in ipsis, seu in eorum obiectiva veritate : quod tamen est contra mentem S. Thomae et multiplici ex capite absurditatis convincitur.

e) Accedit ad confirmationem dictorum ipsa difficultas, quam inveniunt assertores sententiae contrariae, in stabiliendo in particulari qua ratione Deus futuribilia antecedenter ad sua decreta cognoscat : unde diversa diversi loquuntur, neque quidquam prolatum hucusque fuit, quod, fatentibus ipsis, in aliquod inconveniens non impingat, quemadmodum apparet ex expositione eorum systematum. (Cf. quae statim inferius dicentur).

— Huic doctrinae unum potissimum opponunt fautores sententiae contrariae, quod eis tamen adeo gravissimum videtur, ut a limine relinquendam hanc sententiam dictitent, utut pro ea graves rationes militare videantur. Dicunt igitur, eam falso fundamento niti circa modum quo Deus in actiones creatas *liberas* influit ; atque divina decreta praedeterminantia inducere eiusmodi, quae libertatem humanam prorsus destruant, quam tamen salvare omnino necesse est.

Si enim, dicunt, Deus nonnisi consequenter ad decreta quibus statuit sic vel sic movere causas creatas liberas cognoscit contingentia sive absoluta sive etiam conditionata, ergo a divina voluntate physice determinante adeo pendent actiones humanae, ut nonnisi specie tenus liberae dicendae sint, utpote quae divinae praemotioni obsistere minime queant et facere necessitentur ea ad quae moventur. Speciatim non intelligitur quomodo salvetur sanctitas Dei, dum Deus movere dicitur voluntates humanas ad omnes universaliter actiones, et proinde etiam ad illas a quibus inseparabilis est malitia. — Accedit, contra illos qui statuunt cum cummuniori sententia futuribilia accipienda esse pro omnibus possibilibus rerum ordinibus et adiunctis, inconveniens ponendi in Deo innumera decreta (innumera utique ex parte obiecti, non ex parte ipsius Dei qui simplicissimus est) de rebus quae nunquam erunt.

His difficultatibus respondent alii, humanam libertatem in hac sententia minime destrui, imo in tuto poni. Id quod in contrarium obiicitur niti falsa intelligentia naturae ipsius concursus divini eiusque efficaciae, cuius ceteroquin universalitas omnino retinenda est, si naturalis theologiae, imo totius philosophiae, ipsa prima fundamenta manere volumus. Deus, stante omnimoda effi-

cacia suae actionis, ut docet constanter S. Thomas, ita influit in actiones humanas, ut ipsum modum actionis intime afficiat : unde sicut movet causas necessarias per modum necessitatis, ita causas liberas sic per modum libertatis movet ad sua actiones, ut hae vere et omnino liberae dicendae sint, utpote quae proxime procedant a causa active se determinante seu activa indifferentia veri nominis praedita. Id quod in contrarium ex malo culpae obiicitur, nihil evincit : Deus enim non movet ad malum, qua malum ; seu ad actionem qua difformem a regula, sed ad bonum ; ex defectu vero creaturae exclusive pendet quod talis actio procedat cum difformate a regula. Unde malum culpae mere imputandum est creaturae, non vero Deo qui ad ipsum permittendum consiliis suae imperscrutabilis sapientiae ducitur. Ceterum, aiunt, etiamsi intelligere undequaque nesciamus quomodo hoc sit explicandum, non propterea doctrinam de causalitate Dei in tota philosophia omnino solemnem et fundamentalem relinquere debemus. — Quod vero pertinet ad innumeram decretorum multitudinem quae in Deo per hanc sententiam adstruitur, nulla difficultas esse potest consideranti non propterea in Deo multiplicitatem vel compositionem aliquam poni, sed solummodo statui Deum iam ab aeterno libere determinatum quoad suam voluntatem movendi conditionate, pro omnibus possibilibus adiunctis, tali vel tali modo creaturas, eo modo quo est ab aeterno libere determinatus quoad esse absolute dandum iis quae realiter existunt.

Inter modernos sectatores huius doctrinae recensendus videtur etiam FARGES, qui in libro *L' idée de Dieu* (5e edit., pag. 375), postquam exposuit systema Molinianum, sic loquitur : « Après avoir reconnu l'inefficacité complète du mystère de la science moyenne (seu divinae scientiae futuribilium antecedentis decreta) a remplacer le mystère des décrets divins, nous nous résignons humblement a celui-ci, persuadés que l'efficacité de la causalité première, bien différente en cela de celle des causes secondes, peut nous mouvoir sans violenter notre nature, et tout causer en nous très efficacement, même notre liberté, que nous ne saurions soustraire, sans sacrilège, à la causalité universelle de Dieu, selon cette belle parole de S. Augustin à l'adresse de Cicéron et autres païens qui refusaient à Dieu la connaissance de futuribles : « Dum vult homines facere liberos, facit sacrilegos ». (*De civit. Dei*, l. 5, c. 9).

B. *Altera sententia* haec est. Deus ab aeterno cognoscit contingentia conditionate futura, seu ea quae a creatura libera certo fierent prae oppositis si poneretur in talibus vel talibus adiunctis, *antecedenter* seu *independenter* ab omni suo decreto. Decretum proinde Dei ad hoc tantummodo requiritur, ut transferatur in ordinem realitatis illud contingens quod iam ut derminate verum prae suo opposito cognoscitur a Deo antecedenter ad omnem suae liberae voluntatis determinationem ; translatio autem in ordinem realitatis obtinetur a Deo per hoc quod dat esse causae, eamque

ponit in illis adiunctis, in quibus videt eam sic vel sic se libere determinare. — Ita quidem generatim asseclae huius sententiae, propter rationes quas statim inferius indicabimus.

Attamen, si de assignando intimius modo quo Deus antecedenter ad sua decreta cognoscit futuribilia sermo est, magna viget, ut iam dicebamus, controversia inter huius doctrinae assertores; et gravissimae undique difficultates premunt.

Una igitur opinio est, contingentia conditionate futura cognosci a Deo in *seipsis* sive in *veritate ipsorum obiectiva*. — « Hanc Suarez proposuit, et sequuntur plerique recentiores, qui scientiam mediam defendunt. Sic autem sententiam suam defendunt. Intelligentia divina ex se ipsa determinata est ad cognoscenda omnia vera; non igitur modo ea quae sunt vel esse possunt, sed etiam ea quae futura sunt, vel, posita certa conditione, futura essent. In hac autem futurorum visione, ut in omni intellectione divina, rationem causae non habet nisi ipsa divina essentia, quatenus et virtus est infinita cognoscendi et ad modum speciei intelligibilis omne prorsus verum repraesentat. Itaque futura, de quibus est sermo, in seipsis a Deo cognosci dicuntur, non quasi ad sui cognitionem divinam mentem moveant, sed quia ipsa sua veritate obiectiva terminus sunt, in quem divinus intuitus nulla re interposita fertur. Neque igitur haec eorum veritas obiectiva ullo modo causa est *per quam*, sed conditio *sine qua non* esset in Deo futurorum visio ». (Kleutgen, *De ipso Deo*, p. I, l. 1, q. 3. c. II. a. 17). — Sed nemo non videt grave inconveniens huius doctrinae. Nam « affirmare futura contingentia a Deo in seipsis cognosci, et negare per ea divinum intellectum ad se cognoscenda moveri, haud video quomodo concilientur (ait l. c. Kleutgen). Quaecumque enim sit virtus intelligendi, intelligens sibi soli non est causa intelligendi, nisi alia a se intelligat intelligendo se; et quoniam plures theologi de quorum opinione loquimur, hoc ipsum, Deum alia a se non cognoscere nisi cognoscendo se, cum S. Thoma defendunt (et hoc merito omnino, cum haec doctrina sit fundamentalissima ut in ass. 39 fuse probavimus), plane non assequor quomodo sibi cohaereant ». — Accedit quod futuribilia nunquam in esse constituuntur extra suas causas: quomodo igitur possunt in seipsis seu in sua obiectiva veritate cognosci? Si respondetur, hoc esse quia ab aeterno obversatur divino intellectui veritas illius partis contradictionis quae in determinatis adiunctis prae alia infallibiliter est vera, quandoquidem in iisdem adiunctis unum ex contradictorie oppositis est necessario verum, dicimus. Vi solius contradictionis neutrum contradictionis membrum *determinate* est verum, sed solum indeterminate et sub disiunctione. Quaerendum igitur remanet quomodo Deus cognoscat unum praecise ut determinate verum prae alio, quamvis in se ipso ut supponitur non existat; scilicet quaeritur undenam hoc alterum contradictionis membrum, quod ut verum dicitur cognosci a Deo, habeat prae alio suam determinationem in ratione veri. Profecto in hac sententia hoc non explicatur; et proinde etiam ex hoc capite eadem vehementer laborat [1]).

Alia opinio est eorum qui censent Deum cognoscere futura libera conditionata in suis causis proximis, quas rursus utique in propria divina essentia videt. Sed haec sententia aliter ab aliis exponitur. — Molina mentem suam sic declarat (in 1. p. q. 14. a. 13. disp. 14. § 2): « Deus per scientiam naturalem seipsum comprehendit, et in seipso omnia quae in ipso eminenter sunt, atque adeo liberum arbitrium cuiuscumque creaturae, quam per suam

---

[1]) Cf. apud Remer, *Scholion de propositionibus de futuro contingenti (Summa prael. etc.*, vol. alt., pag. 407, ed. 2[a]).

omnipotentiam potest condere : ergo ante ullam liberam determinationem suae voluntatis ex altitudine suae scientiae naturalis, qua infinite superat singula quae in seipso eminenter continet, penetrat quid liberum arbitrium cuiusque creaturae, data hypothesi quod velit illud creare in hoc vel illo ordine rerum, cum his vel illis circumstantiis aut auxiliis, pro sua innata libertate sit facturum, cum tamen, si vellet, posset continere actum aut facere oppositum, et si esset id facturum, ut libere potest, Deus idipsum prospiceret, non vero quod reipsa ab eo faciendum esse prospicit . . . ». — Bellarminus autem « probabile nobis videtur (ait) Deum futuras actiones liberas non videre nisi in humana voluntate . . . . . ; quia (enim) perfecte cognoscit omnes propensiones et totum ingenium animi nostri, et rursus non ignorat omnia quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habet quid magis congruum et aptum sit ut moveat talem animum tali propensione et ingenio praeditum ; infallibiliter colligit, quam in partem sit animus inclinaturus ». (*Controv. de gratia et lib. arb.*, I. 4. c. 15). — Sed contra tales explicationes merito cum S. Thoma oggeritur, res eo modo cognosci in causa, quo in causa sunt ; actiones autem liberas non esse in voluntate nisi *indeterminate*. Unde quicumque eas cognoscit mere ut sunt in eadem, illas non cognoscit nisi ad summum scientia imperfecta et coniecturali, quantumcunque dicatur voluntatem ipsam perfectissime et supercomprehensive cognoscere. Quamdiu enim animi liberum arbitrium manet, positis etiam omnibus quae ad agendum impellere solent, actio libera nonnisi indeterminate praecontineri dicenda est in causa : secus actum esset de ipsa libertate, dum pro libertate arma impugnantur.

Non desunt tertio loco, maxime hisce nostris temporibus, inter scholasticos, qui alio modo scientiam divinam futuribilium antevertentem omne decretum divinum explicare conantur. Divina essentia, dicunt, prout est propria similitudo totius esse participabilis, cognoscibiliter repraesentat omnem actualitatem possibilem intra latitudinem actualitatis entis participabilis ; et ideo repraesentat quidquid possibile est esse secundum modum quo unumquodque possibile est. Inter omnia autem, quae secundum aliquem modum essendi possibile est esse, inveniri debet etiam id quod sic possibile est esse ut *sit id quod pro certis adiunctis contingenter se habet prae opposito* ex causa vel impedibili vel determinata ad utrumque. Repraesentat igitur et cognoscit Deus quidquid ex qualibet causa contingente se haberet contingenter prae opposito in quibuscumque possibilibus adiunctis. Et sane. Consideremus actum, ad quem reapse se libere determinavit causa libera : hic actus cum suo modo actualis contingentiae prae opposito semper fuit, ut sic, quaedam ratio in se determinata inter illas quibus imitabilis fuit ipsa natura essendi. Unde etiamsi nihil unquam futurum fuisset in esse extra Deum, ideoque etsi nullum supponatur decretum Dei de rerum existentia ; semper tamen quidquid existit, in se fuisset imitabilitas quaedam Dei, non solum prout est natura quaedam et singulare, sed etiam prout est ex. gr. effectus talis alterius rei, et prout est effectus contingens vel liber, cui nempe sic competit esse ex causa ut simpliciter possit non esse. Iamvero essentia divina in signo antecedente ad omne suae voluntatis decretum intelligibiliter repraesentat quidquid possibile est esse ut imitatio quaedam suae bonitatis, et quidem secundum modum essendi secundum quem possibile est ipsum esse. Quidquid igitur contingenter se habet ex causa indeterminata vel libera, erit actu in propria forma iam repraesentatum a divina essentia ante omne decretum voluntatis etiam secundum modum et ordinem suae contingentiae ex causa, idest cum omnibus illis adiunctis pro quibus ipsum ex causa contingit prae opposito dum tamen posset et oppositum contingere : ita nempe ut non solum ante decretum sit in divina essentia actu repraesentata causa libera cum sua potestate ad utrumlibet, prout ut sic est imitabilitas quaedam divinae naturae, sed etiam sit in essentia divina actua-

liter repraesentatus, secundum propriam singularem suam formam, quilibet effectus liber causae liberae ut emanans ex ea cum suo modo contingentis actualitatis in quibusdam adiunctis prae opposito. — Ita quidem hi scolastici recentiores, ut ex. gr. Billot, De Maria, Remer, etc, qui tamen generatim non asseverantium modo, sed dubitantium atque inquirentium loquuntur, fatentes, in hac quaestione, si in particulari eam definire velimus, valde sobrie incedendum esse, nihilque securius proponi quam illud apostoli : o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei ! unde concludunt cum Bellarmino : « Res est omnino difficilis et fortasse in hac vita incomprehensibilis, qua ratione Deus futura praenoscat. Et hoc videtur indicasse David in Ps. 138, cum ait : Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam. Illud enim *ex me* hebraica phrasi significat *prae me* sive *super me*..... » (l. c.). — Et iure cum tali dubitatione loquuntur hi auctores. Quamvis enim, inter omnes opiniones quibus illi qui negant scientiam futuribilium habere Deum dependenter a suis decretis conantur ulterius explicare suam sententiam, haec minoribus incommodis laboret atque magis cohaerere videatur cum S. Thomae doctrina, (utpote quae et integram inviolatamque relinquit doctrinam quod Deus omnia cognoscit in semetipso, et cognitionem contingentium, prouti considerantur ut in seipsis determinata extra suas causas prae oppositis, minime confundit cum cognitione ipsarum liberarum causarum in quibus nonnisi indeterminate praecontinentur) ; tamen non difficile apparet eam nodum quaestionis minime solvere. Quaerendum quippe est, qua ratione in divina essentia illud quod dicitur *contingens actualiter procedens a causa prae suo opposito* ut tale repraesentetur, dum oppositum eius repraesentatur mere ut possibile fieri ab eadem causa. An dependenter a divina voluntatis praeordinatione ? Ergo futura huiusmodi non antecedenter ad illam, ut supponitur, cognoscuntur, sed consequenter. An independenter a divina voluntate ? Ergo ut brevitatis causa alia reticeamus, divinae voluntati potestas adimitur in iisdem illis circumstantiis in quibus illud actuale contingens consideratur, reducendi ad esse suum oppositum ; et sic fatalismus veluti inducitur in Deo. — Sed haec ulterius prosequi nostrum non est.

His diversitatibus non obstantibus, fautores sententiae de qua loquimur scientiam divinam futuribilium antevertere omne Dei decretum uno ore sustinent.

Rationes autem quibus suam sententiam defendunt, ad has breviter possunt reduci.

1°. Admittenda est in Deo scientia futurorum conditionatorum : hoc probant Scripturae, sensus fidelium, auctoritas Patrum, persuasio hominum, ipsa scientiae divinae perfectio, indoles et conditio etc. Atqui talem scientiam in Deo ponere consequenter ad eius decreta omnino prohibemur : hoc siquidem supponeret decreta physice praedeterminantia ex parte Dei, quae, salva humana libertate, admitti nequeunt. Ergo scientiam futuribilium admittere cogimur quae antecedat omne decretum Dei : nam medium non datur. — *Minor* argumenti suadetur ex hoc quod, si a decretis Dei praedeterminantibus ultimo dicantur pendere actus liberi creaturae, ergo hi nequeunt non esse necessario determinati ad unum per talia decreta ; et per consequens non essent liberi.

2°. Admittere debemus in Deo perfectissimam providentiam, quae scilicet infallibiliter consequatur suos effectus ; nimirum tueri debemus omnino divinae voluntatis efficaciam, qua Deus possit a

creaturis etiam liberis obtinere quidquid vult. Ex alia parte vero in tuto prorsus relinquere debemus humanam libertatem. Atqui hoc facere non possumus, nisi quatenus Deo tribuimus scientiam futurorum conditionatorum antecedentem omne decretum suae voluntatis : nam hoc pacto tantummodo intelligimus et quomodo Deus possit a creatura obtinere quidquid vult, dum eam ponit, pro beneplacito suo, in illis adiunctis in quibus videt creaturam sic vel sic se libere determinare et agere ; et quomodo creatura retineat prorsus, sub divina influxu et gubernatione, suam veri nominis libertatem. — Ergo.

3°. Accedit quod talem scientiam futurorum tribuere Deo debemus quae plena sit mysterio : in Scripturis siquidem multa habentur quae hoc suadent, ut illud Ps. 138 : « Intellixisti cogitationes meas de longe, semitam meam et funiculum meum investigasti » ; et illud : « Mirabilis facta est scientia tua ex me ; confortata est, et non potero ad eam ». Porro si omnia pro Deo reducerentur ad sciendum quid ipsemet facere decrevit, hac vel illa suppositione facta, (quod quidem dicendum est, si scientiam futurorum ei tribuamus quae non antecedat sed sequatur eius decreta) ; tale mysterium in eius scientia profecto non inveniretur. Ergo.

— Quid respondeant talibus rationibus illi qui aliter sentiunt, apparet ex expositione primae sententiae quam superius tradidimus. Omnia huc reducuntur. Per hanc posteriorem sententiam, dum ad salvandam libertatem humanam animus dirigitur, subtrahitur causalitati divinae id quod longe praecipuum est in omni actu humano libero, nempe ipsa libera voluntatis determinatio ; omnia proinde subvertuntur philosophiae principia circa Dei dominium et influxum in causas creatas. — Per physicam praemotionem mimine aufertur libertas humana, cum Deus moveat secundum modum causae, eiusque actio sit undequaque efficax. — Id quod dicitur de mysterio divinae scientiae, salvatur etiam in altera sententia, si scientia Dei consideratur simul cum natura medii in quo Deus futura cognoscit : plena enim mysterii est infallibilis efficacia divinae motionis in actus liberos qua tales.

Sed his explicationibus minime acquiescunt alii, et variis modis subsumunt, asserentes libertatem humanam non verbis tantum, sed re salvandam esse : quod quidem non obtinetur, iis decretis in medium adductis quae cum eadem aperte pugnant.

En quomodo loquitur de hac quaestione auctor quidam modernus.

« I tomisti ripongono (la ragione della scienza divina dei futuri liberi così assoluti come condizionati) nei *decreti di Dio*. Sebbene, dicono essi, gli atti liberi non siano antecedentemente determinati *ad unum*, e quindi, benchè la mozione divina la quale applica il libero volere all'atto decisivo, non sia *necessitante*, ciò nondimeno una mozione da parte di Dio è pur *ne-*

cessaria, affinchè la volontà passi, liberamente, dalla *potenza* all' *atto* di volere. Corre adunque un nesso *infallibile* tra la mozione divina e l' atto volitivo, quantunque la prima rispetti la *libertà* del secondo. Nonchè intralciare la libertà dell' atto libero, dice S. Tommaso (1. p. q. 83. a. 1. ad 3), la divina mozione è la causa prima di tale libertà, poichè in tutti gli esseri Dio opera secondo che conviene alla loro natura: " Deus movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae; sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem ".

Che dire di questa teoria? Senza dubbio ella rispetta la *supremazia* dell' onnipotenza di Dio, e la *libertà* della volontà creata; e in ciò sta il suo merito. Ma non crediamo ch' essa riesca a conciliarle. Onde siamo di parere che si debba, in tale difficilissima questione, confessare apertamente l' *impotenza* dell' umana ragione: nessuna delle date soluzioni ci sembra tale da quietar l' intelletto, nessuna ci sembra poterne sperare per l' avvenire. — Facciamo, pertanto, nostre le conclusioni del Bossuet intorno a questo argomento. Due cose ci sono evidenti con la sola ragione naturale: una, che siamo *liberi*; l' altra, che gli atti liberi della nostra volontà son contenuti ne' *decreti* della divina Provvidenza, la quale possiede mezzi *infallibili* per condurli a' suoi fini. Nulla può farci dubitare di queste due importantissime verità, dacchè sono entrambe stabilite su motivi cui non possiamo contradire. Invero, conoscendo Iddio, non può mettersi in dubbio che la sua provvidenza al pari della sua prescienza si estenda a tutti, e, d' altro lato, chiunque rifletta alquanto su sè medesimo, ei vi scorgerà di facile la sua libertà con tal' evidenza, che nulla varrà ad oscurare il concetto e il sentimento ch' ei ne abbia; e chiaramente si vedrà come due cose, stabilite entrambi su ragioni convincenti, non possano distruggersi a vicenda, dappoichè la verità non distrugge la verità; e quantunque possa accadere che a noi non riesca trovare i mezzi atti a porre in armonia tali cose in apparenza tra loro inconciliabili, ciò che in sì alto argomento *non vediamo* non deve affatto menomare ciò che pur ne sappiamo con certezza. Tant' è vero che, se fossimo costretti a negare la libertà per la Provvidenza, o la Provvidenza per la libertà, non sapremmo di dove cominciare, apparendoci l' una e l' altra ambedue necessarie, evidenti e indubitabili . . . (Bossuet, *Trattato del libero arbitrio*, cap. 4) ». — Ita Mercier (*Corso di filosofia ad uso dei Licei*, 1ª vers. ital., tom. 3, pag. 213 e segg.).

In eundem sensum loquitur Tanquerey, ita hanc quaestiunculam de medio scientiae divinae post allatas varias sententias concludens: « Ceterum fatemur undique angustias esse, et libenter cum S. Augustino dicimus: " Ne forte hoc a me, fratres, expectetis, ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus: hoc solum dico, non sic cognoscit ut homo; non sic cognoscit ut angelus; et quomodo cognoscit dicere non audeo, quoniam et *scire non possum*. Unum tamen scio, quia et antequam essent, omnia noverat Deus ». *In Ps. 49*, n. 18. (Tanquerey, *Synops. theol. dogm. de Deo uno*, n. 91).

Utrum autem merito hi auctores adeo desperent de veritate invenienda, nullamque ex solutionibus datis ut satisfacientem habeant, iudicet unusquisque qui animo sereno perpenderit rationes utrinque supra allatas, easque cum constantibus doctrinis S. Thomae rite contulerit. Unum notamus. Non agitur in praesenti de cognoscendo in seipso actu divino, aut de natura divinae scientiae et causalitatis intelligenda, (quod longissime utique abest a nostrae mentis imbecillitate); sed de stabiliendis conclusionibus quae ex principiis in tota theologia et philosophia certissimis firmiterque tenendis sponte fluunt.

253. **Nota.** — Ex omnibus quae circa scientiam Dei hucusque disseruimus, potest, ad modum corollarii generalis, colligi, in Deo esse veri nominis scientiam actualem. Quod ut uberius declaretur, haec accipe.

Dupliciter accipi potest hoc nomen scientia. Primo pro habitu quodam potentiae intellectivae, quo haec potest facile et expedite in actus scientificos exire. Secundo pro ipsa actuali cognitione scientifica, et definitur *cognitio certa et evidens* per causam. — Porro nequit in Deo accipi scientia proprie per modum habitus : nam cognitio habitualis, prout formaliter ut talis consideratur, involvit potentialitatem ad actualem considerationem ; sed in Deo nulla potentialitas intelligi debet, et ideo supra (n. 217) dictum est quod Deus non est intelligens in potentia vel in habitu, sed semper in actu. Scientia vero per modum actus recte tribuitur Deo secundum formalem rationem sui. Quaecumque enim Deus cognoscit, certe et evidenter cognoscit cognoscendo essentiam suam secundum quod est principium aliorum ; et sic omnia alia a se cognoscit per causam. Cognoscere autem certe et evidenter res per causam est scientia actualis. Est igitur in Deo scientia proprie dicta per modum actus.

Advertatur autem quod aliud est cognoscere rem in causa tantum et non ut est in seipsa, aliud est cognoscere per causam rem ut est in seipsa. In primo enim casu non habetur propria notitia nisi causae ; et haec notitia non sufficit ad rationem scientiae de re quae est a causa. In altero vero casu propria notitia habetur et causae et rei quae a causa procedit ; et haec proprie cognoscitur ut est in seipsa, eadem cognitione qua cognoscitur causa, et prouti in seipsa est vi causae suae : in quo proprie consistit ratio scientiae. Porro Deus, ut supra ostensum est, cognoscendo seipsum, cognoscit proprie res secundum esse quod habent in seipsis, et non solum secundum esse quod habent in causa quae est ipse.

Insuper notetur quod, licet ad rationem scientiae requiratur cognitio et causae et effectus, non tamen requiritur diversa cognitio causae et effectus, neque discursus formalis a cognitione causae in cognitionem effectus. Sed tota salvatur ratio scientiae, etiamsi cognitio sit unicus simplex actus per modum simplicis intelligentiae absque discursu, si ille unicus actus attingit causam, et attingit effectum vi causae. Hinc S. Thomas, 1. p. q. 14. a. 7. ad 2, ait « quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam effectus incognitos : sed eos cognoscit in causa : unde eius cognitio est sine discursu ». Habetur tamen discursus quidam obiectivus qui in hoc consistit, quod unum sit causa alterius et quod ut tale cognoscatur.

Adhuc adverti potest cum S. Thoma, *De verit.*, q. 2. a. 1. ad 5, quod, « quamvis Deo non sit aliquid magis vel minus notum, si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt ; tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in seipsis, et quaedam minus ; sicut inter omnia magis est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde et quantum ad istum ordinem, qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiae : ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit ».

Tandem notari potest quod, quamvis Deus cognoscat quoscumque discursus obiectivos ; tamen nec cognitio causarum est ratio cur Deus cognoscat effectus, nec cognitio effectuum est ratio cur cognoscat causas ; sed simul et causas et effectus et ipsum obiectivum discursum, qui inter illos intercedit, intelligit. Unde id quod est causa alterius, cognoscitur quidem a Deo ut ratio huius alterius cogniti, sed nequit esse Deo ratio cognoscendi alterum.

ASSERTIO 47ª.

Scientia Dei est causa rerum secundum quod habet voluntatem adiunctam ; non tamen omnium scitorum Deus est causa ; neque omnibus rebus scientia Dei imponit necessitatem simpliciter.

254. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem.** — Ut aliquid sit principium activum respectu alicuius effectus, oportet quod aliquo modo similitudinem sui effectus in se praecontineat ; et secundum quod actu habet similitudinem sui effectus, potest esse causa efficiens illius, ut saepe dictum est. In principio autem activo immateriali similitudo suorum effectuum continetur immaterialiter et intelligibiliter ; quare principium activum immateriale non potest esse causa nisi secundum quod intelligibiliter possidet species suorum effectuum : unde dicitur quod est agens per intellectum, seu agens secundum intellectum vel scientiam. Cum ergo Deus sit universale totius entis principium immateriale, oportet quod omnia quae procedunt ab ipso, sint ab eo tamquam ab agente secundum scientiam, seu tamquam a causa in qua species effectuum iam intelligibiliter praecontinentur. Unde intellectus divinus comparatur ad ea quae a Deo fiunt, sicut intellectus artificis ad sua artificiata ; et forma intelligibilis divini intellectus oportet quod sit principium operationis et *causa* suorum effectuum sicut scientia artificis est causa artificiatorum.

Sed considerandum est, quod sicut forma naturalis in quantum est forma manens in eo cui dat esse non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum ; ita similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente ut simplex ratio cognoscendi, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, et aeque esse vel non esse respiciat, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum. Appetitus autem seu inclinatio ad effectum consequens formam intelligibilem est voluntas. Igitur scientia Dei oportet quod sit causa rerum secundum quod habet voluntatem coniunctam ; et res causantur in esse a Deo secundum quod Deus vult esse tribuere his et illis rebus, quarum formam intelligibilem accipit speculando essentiam suam ut imitabilem ad extra. (Cf. S. TH. 1. p. q. 14. a. 8 ; in 1. *Dist.* 38. q. 1. a. 1 ; *Contra gent.* lib. 2. a. 23 et 24 ; *De verit.* q. 2. a. 14.).

Nota ergo quod tam scientia, quam voluntas, et potentia Dei dicuntur rerum causa. Sed scientia ut *dirigens* ; voluntas ut *imperans*, seu *determinans* ; potentia ut *exequens*. (Cf. S. TH. 1. p. q. 14. a. 4. ad 4).

Probatur thesis quoad 2ᵃᵐ partem, quae sic est : Non omnium scitorum Deus est causa.

Ex modo dictis habetur quod in tantum dicitur scientia Dei causa rerum, in quantum Deus vult esse ea de quibus scientiam habet per eorum similitudinem praeexistentem intelligibiliter in divino intellectu. Considerandum est autem quod quamvis omnes possibiles effectus Dei sint a Deo sciti per similitudines, et omnia quorum similitudines sunt apud Deum sint possibiles effectus Dei; tamen non omnia quae sunt scita a Deo habent suam similitudinem in Deo, nec possunt esse effectus Dei. Nam, ut supra (ass. 44) dictum est, Deus per similitudinem eorum omnium quae quocumque modo imitantur divinam bonitatem, cognoscit etiam in quo singula non imitentur; et ita per similitudines formarum habet notitiam privationum et negationum, et per bonorum similitudines notitiam quoque possidet malorum. At vero privationum omnium et malorum nulla potest esse *per se* causa. Consistunt enim in defectu entitatis; quod autem causam per se habet efficientem, non est nisi ens; defectus autem entis non habet causam per se efficientem: sed vel habet causam deficientem, cuiusmodi non potest esse Deus, si consistit in defectu actionis et resultat in effectu per hoc quod aliqua causa efficiens deficit a perfectione suae actionis, vel habet causam hoc sensu per accidens quatenus ex hoc quod causa per se aliquam formam a se intentam producit, sequitur de necessitate alterius formae privatio, quam tamen causa non per se intendit.

Itaque Deus, ut vidimus n. 167, VII, nullo modo potest esse causa mali quod in defectu actionis consistit. Nam hoc malum semper causatur ex defectu agentis; in Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Et hinc patet Deum nullimode esse causam illius mali quod est culpa: hoc namque semper consistit in defectu actionis cuiusdam voluntarii agentis. Malum vero quod in corruptione aliquarum rerum consistit reducitur in Deum sicut in causam mere per accidens. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Agens enim in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio aliqua et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum, non quidem per se, sed per accidens. Manifestum est autem, quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi: et hic ordo universi requirit, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, quas tamen non per se intendit. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est poena, quam per accidens causat causando bonum quod est ordo iustitiae pertinens ad ordinem universi. Non aliter itaque Deus est causa mali, nisi in quantum in ordine causae efficientis causat per accidens defectum formae aut integritatis quarumdam rerum, qui defectus in intellectualibus creaturis, prout contrariatur voluntati, habet rationem poenae.

Ex his igitur relinquitur quod non omnium scitorum Deus est causa: quia scilicet, licet omnia mala culpae sint a Deo scita, non

tamen sunt ab eo causata ; et quamvis per formas bonorum Deus cognoscat omnia mala physica vel poenae, non tamen causat ea nisi per accidens. (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 10 ; in 1. dist. 36. q. 1. a. 2 ; dist. 38. q. 1. a. 1 ; *De verit.* q. 2. a. 15. praecipue ad 1 ; 1. p. q. 49. a. 2 ; *De malo* q. 1. a. 1. 2. 3 ; q. 3. a. 1.).

Probatur thesis quoad 3am partem, quae sic est : Non omnibus rebus scientia Dei imponit necessitatem simpliciter.

Ratio dubitandi contra hanc propositionem sat gravis videtur esse. Cum enim scientia Dei sit infallibilis, et, prouti adiuncta voluntate causalitatem habet, sit causa necessaria et indefectibilis, oportet omnino dicere, quod omne scitum a Deo necesse est esse, et quod si Deus scit hoc esse futurum, hoc infallibiliter erit. Et hoc asseri debet non solum de necessariis, quae sunt scita a Deo ; sed etiam de contingentibus et liberis quae cadunt sub scientia et causalitate Dei. Videndum igitur est quomodo infallibilitas scientiae et indefectibilitas causalitatis divinae stare possit cum contingentia et libertate effectuum, qui a creaturis procedunt tamquam a propriis causis secundis.

Sciendum est itaque, quod, sicut supra (ass. 40 et seqq.) ostensum est, Deus speculando essentiam suam, in ea tamquam in perfectissima omnium possibilium similitudine contemplatur quaecumque divinam bonitatem imitari et participare possunt, sive necessaria, sive contingentia, cum proprio cuiusque modo necessitatis vel contingentiae. Porro accedente decreto divinae voluntatis circa quodcumque possibile sive necessarium sive contingens aut liberum, quo illi decernatur existentia pro aliqua differentia temporis, iam illud possibile transfertur ad existendum in tali temporis differentia ; et scientia divina acquirit rationem scientiae praticae et rei causae. Decretum autem hoc voluntatis divinae fertur super illud possibile etiam secundum proprium eius modum necessitatis vel contingentiae aut libertatis ; quia nempe Deus non solum vult illud esse, sed esse necessario vel contingenter, prouti est obiective in intellectu divino. Et ideo iis quae vult esse necessario praeparat Deus etiam causas necessarias, ex quibus necessario eveniant : iis vero quae vult esse contingenter aut libere praeparat causas contingentes aut liberas, ex quibus contingenter aut libere eveniant. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 8.). Cum igitur decretum voluntatis divinae non solum respiciat rem, sed etiam modum necessitatis vel contingentiae eiusdem, patet quod non omnibus imponit necessitatem, sed quibusdam necessitatem, quibusdam vero imponit contingentiam, secundum quod convenit unicuique iuxta suum modum proprium essendi. Quia vero voluntas Dei est absolute efficax eius quod vult esse, sive hoc habeat modum necessitatis, sive habeat modum contingentiae ; necesse est omne volitum a Deo esse secundum omnia secundum quae est a Deo volitum esse. Sic igitur

intelligitur quomodo infallibilitas scientiae et causalitatis divinae non tollat quominus id quod est, possit esse in se simpliciter aliquid contingens vel liberum.

Obiectiones.

255. *Ob.* 1°. — Ut dicit Origenes, non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum : sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. Ergo scientia Dei iuxta ipsum non est causa rerum.

Resp. — *D. 1am p. A.* : si attenditur sola ratio scientiae, cui non competit ratio causalitatis nisi adiuncta voluntate, *C.* ; si attenditur utrumque, nempe et ratio scientiae et voluntas adiuncta per quam scientia dicitur causa rerum, *N.* — *D. 2am p. A.* : secundum causam consequentiae, quatenus nempe si aliqua sunt futura sequitur quod Deus ea praesciverit, *C.* ; secundum causam essendi, quasi res futurae sint causa quod Deus sciat, *N.* — *D. C.* : ut est simplex ratio, *C.* ; ut habet voluntatem adiunctam, *N.* — Ceterum Origeni, si quis vellet contra nos illum interpretari, opponimus S. Augustinum, S. Thomam, S. Gregorium Magnum, S. Bonaventuram, Boethium, Scotum, Alexandrum de Hales etc.

Ob. 2°. — Posita causa, ponitur effectus. Sed scientia Dei est aeterna. Ergo si scientia Dei est causa rerum creatarum, creaturae essent ab aeterno.

Resp. — *Tr. M.* — *D. m.* : et tamen non est causa rerum nisi secundum quod res sunt in ea iuxta voluntatem adiunctam, in qua non fuit quod res essent ab aeterno, *C.* ; secus, *N.* — *D. C.* : si in scientia Dei fuisset quod essent ab aeterno, *C.* ; secus, *N.*

Ob. 3°. — Scibile est prius scientia, et mensura eius. Sed id quod est posterius et mensuratum non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est rerum causa.

Resp. — *D. M.* : respectu eius quod intelligit per species a rebus scibilibus acceptas, *C.* ; respectu intellectus a quo pendent in esse ipsa scibilia, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Ad causam necessariam sequitur effectus necessarius. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit aeterna. Ergo et res, cum sint scitae a Deo, essent necessariae, si scientia Dei esset earum causa : quod est absurdum.

Resp. — *D. M.* : si omnes etiam causae proximae sint necessariae, *C.* ; si causa prima est necessaria et proximae sunt contingentes, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 5.° — Si scientia Dei est causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res, sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum in scientia nostra : quia de rebus necessariis habemus scientiam necessariam. Si ergo scientia Dei esset rerum causa, imponeret modum necessitatis omnibus rebus, quod est falsum.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : propter adaequationem virtutis intellectivae ad res scitas, quae requiritur in scientia, *C.* ; propterea quod res est causa scientiae, *N.* — *D. C.* : si in scientia Dei res essent ut necessariae, *C.* ; si in ea sunt ut contingentes, *N.* — Scientia enim Dei, prout adiuncta voluntate causat res, imponit omnibus modum quem habuerunt secundum proprias rationes in ipsa scientia Dei, sive sit modus necessitatis sive contingentiae.

Ob. 6° *instando.* — Causa prima vehementius influit in causatum quam secunda ; scientia autem Dei si est causa rerum est causa prima. Sed ex causis secundis necessariis sequitur necessitas in effectibus. Ergo ex scientia

Dei, si est causa rerum, sequitur necessitas in eis, cum ipsa sit causa necessaria.

Resp. — *D. M.*: ita tamen quod effectus non compleatur nisi adveniente operatione secundae causae, a qua etiam proxime specificatur et determinatur, ut sit contingens si ea est contingens, necessarius si necessaria, *C.*; secus, *N.* — *Tr. m.* — *D. C.*: si causae proximae sint necessariae, *C.*; si sint contingentes, *N.*, sed magis sequitur contingentia.

Ob. 7°. — Essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa, quam ad res ad quas comparatur ut effectus, quia causa imprimit in effectum, et non e converso. Sed scientia nostra, quae comparatur ad res ut effectus, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria. Ergo si scientia Dei, quae est necessaria, est causa rerum, multo magis requireret necessitatem in rebus, et ita contingentia non cognosceret.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: propter adaequationem virtutis intellectivae ad res scitas, quae requiritur in scientia, *C.*; quia res scitae causant scientiam, *N.* — *D. C.*: si in divina scientia, cui res oportet adaequari, sint ut necessariae, *C.*; si in ea sunt ut contingentes, *N.* Nam in his potius requirit contingentiam ut sibi conformentur.

ASSERTIO 48ª.

Scientia Dei non est variabilis.

256. **Probatur thesis.** — « Cum Dei scientia sit eius substantia, sicut substantia eius est omnino immutabilis, ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse ». (S. TH. 1. p. q. 14. a. 15).

Ad huius autem explicationem considerandum est, quod « cum scientia sit medium inter cognoscentem et cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa: uno modo ex parte cognoscentis, alio modo ex parte rei cognitae. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum eius, et modum ipsius: et secundum haec tria potest variatio accidere in scientia ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiae, quando de novo acquiritur scientia alicuius quod prius nesciebatur; et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum et diminutio ipsius scientiae. Talis autem variatio in divina scientia accidere non potest, quia scientia divina non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest esse aliquid praeter ens vel non ens; quia inter affirmationem et negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus, quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accideret in scientia eius, cum ipsa sit aequaliter entium et non entium, quantum ex parte eius est: sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis, ut libere actum suum producat, quantum est ex ipsa ratione voluntatis aequaliter potest in utrumque oppositorum exire, ut scilicet velit vel non velit facere vel non facere; sed tamen non potest facere ut simul dum vult non velit; sic in voluntate divina, quae immutabilis est, non potest accidere ut prius voluerit aliquid, et postea nolit idem secundum idem tempus; quia sic voluntas eius esset temporalis et non

tota simul. Unde si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, quia absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quae est ex suppositione, sic necessarium est eum velle si voluit; et sic ex suppositione praedicta loquendo, non est possibile eum non velle, si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum. Unde hoc solummodo sequeretur, quod scilicet eius voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult, vel quod prius voluisset. Et sic patet quod per hoc, quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiae vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia eius, vel in voluntate: hoc enim est eum posse plura scire quam posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura facienda.

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, quando exit ab habitu in actum. Iste autem varationis modus in scientia Dei esse non potest; quia ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas sicut in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione; quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt, et ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud: quod etiam in Deo accidere non potest; quia cum discursus requirat duo, inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt uno intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, per hoc quod omnia uno intuitu videt.

Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc, quod aliquid limpidius, vel perfectius cognoscit nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo, qui prius scivit aliquid per medium probabile, et postea scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quae est in eo medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit sua essentia est, quae invariabilis est. Ergo relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse.

Ex parte autem rei cognitae, scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quae fuit prius vera: quod etiam in Deo non potest esse: quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua praesentialitate, prout est iam determinata ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est ». (S. Th. *De verit.* q. 2. a. 13.).

Obiectiones.

257. *Ob.* 1°. — Scientia Dei est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia Dei variabilis est.

Resp. — *D. M.*: secundum repraesentationem, *C.*; secundum conformitatem naturae, *N.* — *C. m.* — *D. 1.um C.*: secundum repraesentationem, *C.*; secundum conformitatem naturae, *N.* — *C. m. subs.* — *N. 2.am C.* — « Assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem: unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis ». (S. Th. l. c. ad 1).

Ob. 2°. — Omnis scientia quae potest augeri vel minui potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui : posset enim Deus plura facere quam facit, et sic etiam plura scire quam sciat. Ergo scientia Dei est variabilis.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* — *Ad rat. add. D.* : absolute, *C.* ; ex suppositione, *N.* — *N. C.* — « Cum dicitur, Deus potest scire quod nescit, loquendo etiam de scientia visionis (seu de scientia existentium), potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito ; scilicet ex suppositione quod Deus non scivit quod dicitur posse scire ; et sic falsum est : non enim potest utrumque horum esse simul, ut scilicet Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso ; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate, unde in hoc sensu est verum... Quamvis autem in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit, non tamen concedi potest quod potest scire plura quam sciat ; quia cum per hoc quod dicitur *plura* importetur comparatio ad praeexistentia, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum quod scientia Dei possit augeri vel minui ». (S. Th. 1. c. ad 5.).

Ob. 3°. — Ablato uno relativorum, aufertur aliud. Ergo variato uno, variatur reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo scientia Dei est variabilis.

Resp. — *C. A.* — *Tr. 1um C.* — *D. m. subs.* : in suis naturis considerata, *C.* ; prout subsunt scientiae divinae, *N.* — *N. 2.am C.* — « Illud ad quod refertur divina scientia, secundum quod substat divinae scientiae, est invariabile » (S. Th. 1. c. ad 4.). Et sane « scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo ; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter » (1. p. q. 14. a. 15. ad 1).

Ob. 4°. — Scientia Dei relative dicitur ad scibile. Atqui quae important relationem ad creaturam dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum varietatem creaturarum : ut *dominus*, *creator* et huiusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum varietatem creaturarum.

Resp. — *D. M.* : secundum relationem quae consequitur actum qui intelligitur manere in ipso Deo, *C.* ; secundum relationem quae consequitur actum qui intelligitur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt et non secundum quod sunt in Deo, *N.* — *Cdm.* : quae important relationes consequentes actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod sunt in seipsis, ut *dominus creator* etc., varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum, *C.* ; quae important relationes consequentes actus qui intelliguntur in Deo terminari dicuntur variabiliter de Deo, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 15. ad 1).

Ob. 5.° — Deus scivit Christum nasciturum. Atqui nunc nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit ; et ita scientia Dei est variabilis.

Resp. — *D. M.* : scivit ut verum pro tunc quando Christus revera erat nasciturus, et non pro aliis differentiis temporis, *C.* ; scivit ut verum pro quavis differentia temporis, *N.* — *Cdm.* : nescit ut verum pro hac differentia temporis, *C.* ; pro tunc quando Christus erat nasciturus, *N.* — *D. 1.um C.* : scilicet non illud enuntiabile quod Deus scivit ut verum pro eo tempore quo erat verum, scit ut verum pro tempore quo non est verum, *C.* ; non omne enuntiabile scit aeternaliter Deus ut verum pro tempore quo est verum, *N.* *N. 2.am C.* — (Cf. S. Th. 1. p. loc. c. ad 3.).

Ob. 6°. — In Deo dicitur esse quaedam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Atqui Deus approbare potest quos non approbavit. Ergo Deus potest sic scire quod prius nescivit. Ergo variabilis est scientia Dei.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: absolute potest approbare quos non approbavit, si hi secundum se considerantur, *C.*; ex suppositione quod non approbaverit, et si illi considerantur prout subsunt scientiae, *N.*; non enim esse potest quod Deus approbet aliquem quin ab aeterno approbaverit, vel prout subest suae cognitioni ut malus. — *D. 1.um C.* eodem modo — *N. 2.am C.*

Ob. 7°. — Sicut scientia Dei est ipse Deus, ita potentia Dei est ipse Deus. Atqui a potentia Dei dicuntur res mutabiliter in esse produci. Ergo eadem ratione res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento perfectionis divinae.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: quia actus potentiae terminatur extra agentem ad rem in propria natura consideratam, secundum quam res habent esse variabile, *C.*; aliter, *N.* — *N. C.*: nam scientia Dei est de rebus secundum quod res sunt aliquo modo in cognoscente; unde cum cognoscens est invariabilis, invariabiliter res cognoscuntur.

Ob. 8°. — Deus cognoscit res modo ut futuras, modo ut praesentes, modo ut transactas. Ergo mutatur in cognitionibus suis.

Resp. — *D. A.*: unico actu aeterno cognoscit res prouti se habent in diversis temporum differentiis, *C.*; plures actus successivos habet correspondentes ad diversas temporum differentias, *N.* — *N. C.*

Assertio 49ª.

In Deo est scientia tum speculativa tum practica.

258. **Probatur thesis,** cum S. Thoma (1. p. q. 14. a. 16.). « Scientia aliqua est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. *Primo* ex parte rerum scitarum quae non sunt operabiles a sciente; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. *Secundo* quantum ad modum sciendi: ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. *Tertio* quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine a speculativo. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa operatio; tamen de re operabili. — Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis est simpliciter practica ».

Scilicet, ut scientia *simpliciter sit practica,* requiritur quod res sit operabilis et intellectus ordinetur ad finem operationis, seu quod extendatur ad

opus per voluntatem. Si proinde res non sit ullo modo operabilis, scientia nullo modo erit practica. Si vero res sit operabilis, sed intellectus non ordinetur per voluntatem ad finem operationis, scientia simpliciter non erit practica, sed solum dicetur practica secundum quid, seu potius scientia de re practica. — Ut autem scientia *simpliciter sit speculativa*, sufficit quod finis intellectus sit consideratio veritatis. Et si quidem res nullo modo sit operabilis, scientia erit mere speculativa. Si vero res sit operabilis, scientia iam dicetur quoque secundum quid practica. Quod si demum haec scientia etiam ad finem operationis per voluntatem extendatur, iam de eadem re habebitur simpliciter et scientia speculativa et scientia practica. Nec enim scientia practica opponitur ei quae est speculativa simpliciter, sed illi quae est speculativa tantum.

« Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum : ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum : quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quae potest quidem facere sed secundum nullum tempus facit, non habet scientiam practicam, secundum quod practica scientia dicitur a fine, (ideoque non habet scientiam simpliciter practicam, sed solum secundum quid, idest ratione rei operabilis). Sic autem (seu prout scientia dicitur practica etiam a fine, ideoque simpliciter practica) habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit vel impedit vel ordinat ea ; sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici in quantum per artem suam curat eas ».

Notandum autem est quod, stante omnimoda perfectione scientiae divinae, oportet quidem quod Deus sciat ea quae sunt a se operabilia etiam in quantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia ; sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae ; quia omnia alia a se videt Deus in se ipso. Seipsum autem speculative cognoscit. Et sic in speculativa suipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum. Nec solum habet scientiam practicam secundum quid, sed etiam eam quae est practica simpliciter. Habet enim hanc Deus in quantum essentiam suam speculatur ut est voluntas determinata circa esse eorum quae secundum aliquod tempus facit. (Cf. S. Th. 1. p. 1. c. ad arg. contra).

Assertio 50ª.

Scientia Dei dividitur adaequate in scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae ; quibus iure adiungitur scientia media ad designadam scientiam futuribilium.

259. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem.** — Quod quaelibet scientia, imo et quaelibet cognitio, significari possit nomine *visionis*, non est dubium, et diserte habetur apud S. Thomam (*De verit.*

q. 2. a. 9. ad 3; 1. p. q. 67. a. 1.; *Contra gent.* l. 3. c. 53). Attamen specialiter cum S. Thoma vocamus in Deo *scientiam visionis* illam per quam Deus cognoscit res a se distinctas in aliqua differentia temporis realiter existentes, praeteritas nempe, praesentes vel futuras. Ait enim Angelicus Doctor (*De verit.* q. 2. a. 9. ad 2.): « Dicitur... scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur. Unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra seipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura ». (Cf. 1. p. q. 14. a. 9; 3. p. q. 10. a. 2. ad 2; in 1. dist. 38. a. 4; dist. 39. q. 1. a. 2; *Contra gent.*, l. 1. cc. 66, 69.). — Dicitur autem scientia *simplicis intelligentiae* illa per quam Deus seipsum et omnia realiter non existentia in quantum huiusmodi (nempe prout nondum vel numquam esse distinctum extra ipsum Deum habent vel habitura sunt) intelligit.

Igitur ut aliquid sit obiectum scientiae visionis non sufficit quod sit existens, sed oportet praeterea quod sit aliquid a Deo distinctum et Deo externum. Unde nec essentia nec attributa divina, ideoque nec decreta divinae voluntatis, veniunt sub obiecto scientiae visionis; quia identificantur cum Deo et intellectu divino. Item mere possibilia atque futuribilia in quantum huiusmodi non cadunt sub scientia visionis: licet enim dicantur esse alia a Deo prout sunt imitabilitates divinae essentiae, non tamen dici possunt alia a Deo secundum esse aliquod distinctum a Deo. Sunt autem haec omnia obiecta simplicis intelligentiae, quae nempe non ut aliquid extra se positum Deus perspicit.

Porro non datur medium inter ea quae habent esse extra Deum in aliqua temporis differentia, et ea quae tale esse non habent. Ergo talis divisio scientiae divinae est adaequata.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Iure praedictis scientiis adiungitur scientia *media*, si ratio adest designandae nomine speciali scientiae quam Deus habet futuribilium seu futurorum contingentium conditionatorum. Atqui talis ratio adest: cum enim huiusmodi conditionata futura neque sint mere possibilia, utpote quae certissime, posita aliqua conditione, ad existentiam venirent, neque tamen unquam de facto existentiam habeant, ut supponitur; medio loco veluti se habent inter possibilia et realiter existentia: unde scientia eorum participat quodammodo de conditione tum scientiae *simplicis intelligentiae* tum scientiae *visionis*, si nempe prior ad mere possibilia restringitur. Iure ergo, post Molinam et Fonsecam, mos invaluit ut inter scientias divinas simplicis intelligentiae et visionis interponatur scientia *media*.

Haec tamen denominatio, ut recte advertunt Lessius (*De grat. eff.* cap. 19), Suarez (*De grat. Prol.* 2. cap. 6. n. 7), Valentia (*In 1.am p.* q. 14. p. 5), Bellarminus (*Contr. de amiss. grat.* l. 2. cap. 17; *De grat. et lib. arb.* l. 4. cap. 13. ad 2.am obiect.), aliique, non ita accipi debet quasi talis scientia proprie sit media inter scien-

tiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis : revera enim includitur, ut diximus, in priori, quatenus etiam futuribilia, utcumque considerentur ut talia quae certissime essent si poneretur aliqua conditio, inter ea obiecta scientiae divinae adnumeranda sunt quae nunquam esse habent extra Deum.

Audiatur Kleutgen (*De ipso Deo*, P. I., l. 1. q. 3; c. 2. a. 10). « Contingit saepenumero, ut inter duo extrema inveniatur medium quod utriusque extremi aliquid participat, atque ideo, cum fit divisio, nunc quidem ad alterutrum extremorum reducitur, nunc autem ut tertium divisionis membrum ab extremis distinguitur proprioque appellatur nomine. Sic universa creata in corporea et incorporea dividimus, inter quae tamen medius constitutus est homo. Iamvero universa, quae cognosci possunt, dividuntur in ea quae actu sunt, et ea quae actu non sunt, esse tamen possunt. Inter haec autem velut in medio posita sunt sub conditione futura. Actu enim non sunt : hoc commune iis est cum mere possibilibus ; actu tamen essent, si conditio aliqua impleretur, quod de mere possibilibus dici non potest. Nec possibilia nec hypothetice futura in seipsis sed tantum in causis suis sunt : at hypothetice futura ita sunt in causis, ut posita conditione, certissime inciperent extra causas in seipsis esse, haud secus atque ea quae actu sunt vel erunt. Quum igitur divisio illa divinae scientiae in simplicem intelligentiam et visionem secundum diversitatem obiecti fiat ; scientia, qua Deus hypothetice futura cognoscit, ad alterutram referri potest, quia utriusque obiecti aliquid participat ; sed cum accuratior distinctio quaeritur, recte etiam ab utraque ut tertia discernitur ». (Cf. etiam De San, *De Deo uno*, p. 3. cap. 6.).

260. **Nota.** — Praetereundum non est, assertores defensoresque *scientiae mediae* eam generatim non accipere solummodo ut scientiam futuribilium quomodocumque, praescindendo a formalitate ultima qua cognosci a Deo futuribilia intelligenda sunt ; sed ut scientiam antevertentem omne decretum liberae voluntatis divinae.

Hinc, ut notissimum est, dividuntur animi, dum alii omnino contendant, hanc scientiam esse admittendam in Deo, alii e contra eam hoc sensu esse concedendam mordicus negent, discrepant autem, ut superius diximus (n. 242., *ob. 2*), in definiendo utrum scientia futuribilium sit adscribenda scientiae visionis an scientiae simplicis intelligentiae.

Porro quod pertinet ad iudicium de hac re faciendum, remittimus auditorem ad ea quae superius, in scholio de *medio* divinae cognitionis, tradidimus. Neque enim, ut evidentissime patet, alia est praesens quaestio ac quaestio utrum Deus futuribilia cognoscat antecedenter ad decreta suae voluntatis, annon. Notamus autem iterum (Cf. n. 252, pag. 306), ut melius quaestionis status innotescat, obiectum controversiae non complecti solummodo, sicuti hactenus perspicuitatis gratia supposuimus, ea contingentia, quae licet fierent si conditio aliqua poneretur, revera tamen defectu huius conditionis numquam fient ; sed etiam ea quae revera fient, ita tamen ut considerentur in signo rationis priore ad decretum voluntatis divinae eas transferens a statu futuritionis conditionatae ad statum futuritionis absolutae. Sub hoc enim respectu etiam haec contingentia dicenda sunt futura conditionata, atque iisdem disputationibus locum praebent, quoad scientiam Dei, ac generatim futuribilia. Dum enim alii censent huiusmodi contingentia, ante decretum divinae voluntatis circa esse eis absolute dandum, non cognosci a Deo nisi ut mere *possibilia* ; alii e contra sustinent ea, quamvis ante divinum decretum non cognoscantur a Deo ut formaliter existentia (existentiam enim rerum a decreto libero voluntatis divinae omnino pendere nemo in dubium vertit), cognosci tamen ut iam obiective determinata in sua entitate et veritate prae suis oppo-

sitis in iisdem adiunctis, ita nempe ut decretum Dei nil aliud efficiat quam transferre ad statum futuritionis absolutae id quod in statu futuritionis conditionatae erat. — Sed de his satis. (Cf. De San, l. cit.).

Scholion.

261. **Qua ratione differat scientia visionis a scientia practica.** — Dictum est supra, in thesi 49., quod scientia Dei proprie dicitur *practica*, quando coniunctam habet determinationem voluntatis, qua Deus vult extra se existere aliquid cuius intelligibilem rationem in seipso considerat. Unde formalis ratio *practicae* resultat in scientia ex actuali exstensione ad opus producendum, quae est per voluntatem. Secundum autem quod voluntas Dei est determinata circa rerum existentiam in aliqua differentia temporis, necesse est quod res ipsae revera existant in tali temporis differentia. Videt autem Deus *scientia visionis* res quascumque in aliqua differentia temporis existentes, in quantum cognoscit suam essentiam etiam prouti est voluntas determinata circa esse rerum, quarum formas intelligibiles possidet. Porro quamvis simul sit, seu potius idem realiter sit, voluntatem divinam esse determinatam, et ipsam ab intellectu divino cognosci ut determinatam ; tamen pro nostro intelligendi modo, intelliguntur res procedere a Deo per scientiam, *quia eius voluntas est determinata*, et non praecise *quia ea cognoscitur a Deo ut determinata*. Quare, ut accipiamus in Deo rationem scientiae practicae, sufficit quod intelligamus in intellectu divino esse proprias similitudines rerum possibilium et voluntatem Dei esse determinatam circa existentiam quorundam ex illis possibilibus. Ut vero accipiamus in Deo rationem scientiae visionis, necesse est quod praeterea intelligamus essentiam divinam a Deo cognosci etiam ut est voluntas determinata circa existentiam talium possibilium. Et ideo scientia visionis praesupponit quidem scientiam Dei practicam, sed non est perfecte eadem ac illa. — Est autem hic advertendum, quod quamvis, ut supra dictum est, scientia Dei sit per se causa solum bonorum, malorum vero culpae nullo modo sit causa ; tamen sub scientia Dei practica, ut pariter dictum est cum S. Th. (1. p. q. 14. a. 16.), cadunt etiam mala, in quantum Deus permittit, vel impedit, vel ordinat ea. Quare per hoc quod Deus essentiam suam cognoscit etiam prouti est voluntas determinata circa permissionem et ordinationem malorum, dici debet habere scientiam *visionis* etiam malorum.

Assertio 51ª.

In Deo distinguuntur etiam scientia approbationis et improbationis ; scientia necessaria et libera.

262. **Explicatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem.** — Scientia Dei, secundum quod adiuncta voluntate est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis* (Cf. S. Th. 1. p. q. 14. a. 8.). Haec igitur scientia approbationis respicit sólum bona existentia in quocumque tempore ; et importat in Deo tum rationes proprias intelligibiles omnium bonorum quae in aliqua differentia temporis Deus esse facit, tum simul decretum divinae voluntatis quo eis existentiam largitur. — Differt a *scientia practica* per hoc, quod sub scientia

practica, ut habet S. Th. 1. p. q. 14. a. 16., cadunt etiam mala, quatenus Deus permittit ea esse, et ea ordinat ulterius in bonum : at sub scientia approbationis non cadunt mala, quorum Deus non est causa. Ipsa tamen permissio et ordinatio malorum, quae in se bonae sunt et a Deo sunt volitae, venire possunt sub scientia approbationis : quia revera scientia Dei, adiuncta voluntate, est causa etiam talis permissionis et ordinationis, hoc ipso quod in se non sunt mala sed bona. — Differt scientia approbationis etiam a *scientia visionis*. Nam haec quoque non solum ad bona, sed ad omnia etiam mala se extendit, ut supra dictum est. Sed scientia approbationis non dicitur nisi tantum bonorum.

Scientia autem Dei, secundum quod est scientia visionis malorum quae Deus non causat nec vult esse, sed solum esse permittit, dicitur scientia *improbationis* seu *reprobationis* et quandoque *simplicis notitiae*, in oppositione ad notitiam quae coniunctam habet approbationem (Cf. S. Th. *De verit.* q. 7. a. 8. corp.). Et haec est quae in SS. Scripturis non raro dicitur *ignoratio* ; ut ex. gr. Lucae, c. 13. v. 27. et Matth. 7. 23. : « *Numquam novi vos* » ; et Habacuc, c. 1. v. 13 : *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris* »

Explicatur thesis quoad 2am partem. — Dicitur scientia Dei *necessaria* ea quae intelligitur esse in Deo independenter a liberis determinationibus divinae voluntatis: cuiusmodi est scientia quam habet de seipso, suisque attributis et formalitatibus omnibus quae non sint ipsae liberae suae determinationes aut cum his connexae. Item ad hanc scientiam necessariam pertinet cognitio omnium possibilium.

Vocatur autem Dei *scientia libera* ea quae in Deo intelligitur consequenter ad liberas suae voluntatis determinationes: cuiusmodi est cognitio in primis harum ipsarum determinationum quas absolute non necesse est esse, dein omnium in aliqua differentia temporis existentium, quae sunt obiecta scientiae visionis. Sicut enim non omnia comparantur ad divinam bonitatem ut talia sine quibus absolute ea non possit esse, sed quaedam sunt non necessario connexa cum bonitate divina, quae ideo aeque possunt esse et non salva Dei perfectione et bonitate : ita illorum scientia dicitur absolute necessaria Deo, istorum vero non necessaria, sed libera.

Quia tamen voluntas Dei est immutabilis et aeterna, sequitur quod ex quo voluntas divina ponitur sic vel sic libere determinata, atque res creatae hae vel illae ponuntur volitae a Deo pro hac vel illa differentia temporis ; ponere etiam oportet, quod scientia quae vocatur libera sit Deo *ex hypothesi necessaria*. Licet enim, absolute loquendo, decreta Dei circa rerum existentiam atque res ipsae existentes potuerint non esse ; tamen non potuerunt non esse ea decreta, si Deus libere ea fecit, item non potuerunt aut poterunt

non esse res in propria differentia temporis, si pro ea volitae sunt a Deo existere. Et ideo eadem est distinctio scientiae Dei in necessariam et liberam, ac distinctio in *necessariam absolute* et *necessariam conditionate*, seu *ex hypothesi*.

Assertio 52ª.

Necesse est in mente divina ponere rerum ideas, quae quidem plures dicendae sunt, salva omnino divina simplicitate.

263. **Declaratur status quaestionis.** — Quod in mente divina ideae rerum ponendae sint, constat ex omnibus quae circa divinam scientiam hucusque disputavimus. Ut enim saepe diximus, Deus cognoscendo perfectissime seipsum etiam ut est rerum principium, habet apud se intelligibiliter rationes omnium rerum; porro hae rationes, quae iam, prouti sunt principium cognitionis, largiori sensu ideae vocari possunt, hanc denominationem strictius et magis proprie assumunt, si considerantur ut exemplaria ad quorum imitationem res fiunt a Deo. Posset igitur haec quaestio in praesenti omitti, quippe quae iam continetur in iis quae vidimus; vel etiam, si pressius accipitur per respectum ad res a Deo productas, transferri in sequentem partem, quae agit de rerum processu a Deo et Deum considerat etiam ut est causa rerum exemplaris. Quia tamen etiam ea quae satis constant ex dictis iuvat suo proprio loco ex professo tractare, ut si quae sunt dilucidanda magis declarentur, ideo convenienter cum S. Thoma subnectimus tractationi de scientia Dei hanc de ideis quaestiunculam.

Quid intelligendum sit proprie nomine *ideae* iam innuimus, atque ex probatione thesis, quam ex S. Thoma afferemus, magis apparebit. — Interim, ut sensus verborum qui in usu est, magis innotescat et via obstruatur confusionibus, non erit inutile notare quod nomen *ideae* liberius passim usurpatur praesertim a modernis; adhibetur enim ad significandam, ex. gr., speciem intelligibilem cuiuscumque rei, qua intellectus informatur; vel etiam quemlibet obiectivum conceptum seu rationem cognitam, aut quamlibet notionem in mente existentem; atque his acceptionibus sumitur hoc nomen, quando ex. gr. instituuntur quaestiones de origine *idearum* (seu de modo quo acquiruntur species intelligibiles), vel de *idearum* comprehensione (seu notis quibus constant), et extensione etc., sicuti in logica traditur. — Si tamen strictius loquimur, nomine ideae cum antiquis scholasticis significamus *formam quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem.* (S. Th. *De verit.* q. 3. a. 1.), seu formam exemplarem ad cuius similitudinem artifex aliquid ex intentione facit. Ita quidem S. Thomas, qui tamen, ut explicat in art. 3. q. 2. *De verit.* et etiam in *Summae* locis quos afferemus, aliam ideae acceptionem, secundum quam idea consideratur mere ut pertinens ad cognitionem speculativam, non omnino excludit.

264. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem,** quae sic est: Necesse est ponere in mente divina ideas. « *Idea* enim graece latine

forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens ad duo esse potest ; vel ut sit *exemplar* eius cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque necesse est ponere ideas ; quod sic patet. In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. 1°. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in iis quae agunt per naturam ; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. 2°. In quibusdam vero, secundum esse intelligibile, ut in iis quae agunt per intellectum ; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici *idea domus*, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae ». (S. Th. 1. p. q. 15. a. 1.).

Advertatur autem quod, licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius. Et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum. (S. Th. 1. cit. ad 2 ; *De verit.* q. 3. a. 1.).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est : Necesse est in Deo plures ponere ideas. « Ad cuius evidentiam considerandum est, quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis proprie est intentum a principali agente ; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens est bonum ordinis universi. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium ; prout quidam dixerunt, quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo ; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur ; sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus (*Quaest.* lib. 83. quaest. 46) quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae.

Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut *quod intelligitur*; non autem sicut species *qua intelligitur*, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa. Quod hoc modo videri potest. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae ». (S. Th. l. c. a. 2).

Notandum autem quod respectus divinae essentiae ad diversas creaturas, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res; neque sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus sicut illi quibus distinguuntur Personae, sed sunt respectus intellecti a Deo. (Cf. etiam *De verit.* q. 3. a. 2.).

Obiectiones.

265. *Ob.* 1°. — Propter hoc improbatur opinio Platonis de ideis, quia posuit formas rerum naturales existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum: quia intellectus divinus est in summo immaterialitatis. Ergo non sunt ponendae rerum ideae in intellectu divino.

Resp. — *D. M.*: scil. quia posuit formas rerum naturales *ex seipsis* immateriales, *C.*; si solummodo tales formas posuisset immateriales secundum esse quod habent non in seipsis, sed in intellectu, *N.* — *D. m.*: et tamen in mente divina tales formae non ponuntur subsistere in seipsis, *C.*; secus, *N.* — *N. C.* « Hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex se ipsis immateriales sint; non autem est inconveniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sunt; unde in intellectu nostro formae rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina ». (S. Th., *De verit.*, q. 3. a. 1. ad 4.).

Ob. 2°. — Omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creaturae ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse exemplar creaturarum; et sic, cum ideae sint formae exemplares, videtur quod ideae rerum non sint in Deo.

Resp. — *D. M.* : est proportionatum suo exemplari secundum repraesentationem rationis intellectae, ut domus quae est in materia domui quae est in mente artificis, *C.* ; est necessario proportionatum suo esemplari etiam entitative seu secundum naturam *N.* — *Cdm.* — *N. C.* « Licet creaturae, ait S. Thomas 1. p. q. 44. a. 4. ad 1., non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti ; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia domui quae est in mente artificis ».

Ob. 3°. — Ut dicit Dionysius, Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt.

Resp. — *D. M.* : Deus non cognoscit res secundum ideam extra se existentem, *C.* ; secundum ideam in se existentem, *N.* « Et sic etiam Aristoteles (ait S. Th. 1. p. l. c. ad 1.) improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu ». — *Tr. m.* : in probatione enim thesis declaratum est ad quid ideae in Deo ponantur. — *N. C.*

Ob. 4°. — Idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : et per hoc intelligitur ideam in Deo nihil aliud esse quam Dei essentiam, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* — Essentia ipsa Dei, prouti est principium cognitionis et operationis circa creaturas, seu etiam prouti est sic vel sic imitabilis atque ut talis intelligitur ab ipso Deo, evadit similitudo omnium rerum, et accipit rationem ideae.

Ob. 5° *instando.* — Essentia Dei est una tantum. Si ergo idea in Deo est eius essentia, idea in Deo erit una tantum, contra id quod in thesi dicitur.

Resp. — *C. A.* — *D. C.* : si idea nominaret divinam essentiam solum in quantum est essentia, et non etiam in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei, *C.* ; si nominat divinam essentiam etiam sub hoc respectu, *N.* « Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae ». (S. Th. 1. p. q. 15. a. 2. ad 1.).

Ob. 6.° — Sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiae. Ergo nec plures ideae.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, dum idea significatur ut quod Deus intelligit, *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* Nam « Deus uno intellectu intelligit multa ; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt, quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum ; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per suam essentiam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas ». (S. Th. 1. p. l. c. ad 2).

Ob. 7°. — In tantum possent dici plures ideae in Deo, in quantum multiplicari intelligerentur secundum respectus ad diversas creaturas. Atqui hoc dici nequit : pluralitas enim idearum est ab aeterno, creaturae autem sunt temporales. Ergo ideae in Deo non sunt dicendae plures.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causentur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res, *C.* ; secus, *N.* — *Cdm.* : hoc dici nequit ita, quod respectus, quibus multiplicantur ideae, causari dicantur a creaturis, *C.* ; secus, *N.* — *D. rat. add.* : et tamen pluralitas ideorum existens in Deo non a

creaturis causatur, sed a divino intellectu comparante essentiam suam ad res, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 8° *instando.* — Respectus isti aut sunt in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Atqui, si sunt in creaturis tantum, cum creaturae non sint ab aeterno, pluralitas idearum non erit ab aeterno, si multiplicentur solum secundum huiusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluritas personarum : quod falsum est. Sic igitur non sunt ponendae plures ideae in Deo.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod in Deo tales respectus sint solum ut respectus ab eo intellecti, non vero ut respectus reales, *C.* ; quasi intelligi necessario debeant ut respectus reales, *N.* — *C. 1am p. m.* — *D. 2am p. m.* : si respectus huiusmodi essent in Deo reales, sicut illi quibus distinguuntur personae, *C.* ; si sunt tantum respectus ab eo intellecti, *N.* — *N. C.* « Relatio quae est inter Deum et creaturam non est in Deo secundum rem ; est tamen in Deo secundum intellectum suum ; prout, scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiam suam ; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso ». (S. Th. *De verit.* q. 3. a. 2. ad 8.).

Ob. 9°. — Deus est principium rerum, eique debet attribui quidquid ad nobilitatem principii pertinet, in summo. Atqui unitas est huiusmodi, quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de causis. Ergo in Deo est summa unitas ; et sic non sunt in eo plures rationes, sive ideae.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : et tamen perfectissimae unitati reali non repugnat quandoque pluralitas rationis, *C.* ; secus, *N.* — *D. 1um C.* ; quae tamen non excludit pluralitatem secundum rationem, *C.* ; secus, *N.* — *N. 2am C.* « Pluralitas rationis, ait S. Thomas (*De verit.* q. 3. a. 2. ad 3) quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei ; sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione, et hoc reducitur ad diversitatem substantiae et accidentis ; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt, et haec differentia reducitur ad diversitatem formae et materiae, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma ; unde talis differentia secundum rationem repugnat maximae unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei quae est diversimode intelligibilis ; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo : unde hoc non repugnat maximae unitati vel simplicitati ».

Ob. 10°. — Intellectus qui pluribus intelligit est compositus, et transiens de uno in aliud. Sed haec a divino intellectu sunt procul. Cum ergo ideae sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, videtur quod non sunt plures ideae in Deo.

Resp. — *D. M.* : scil. intellectus qui indiget pluribus formis seu speciebus intelligibilibus ad intelligendum, *C.* ; intellectus qui uno intuitu plura intelligit, *N.* — *C. m.* — *N. C.* Nam, ut dicit S. Thomas (*De verit.* 1. c. ad 9.), « idea non habet rationem eius quo primo aliquid intelligitur, (scil. speciei intelligibilis) sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem eius quo primo aliquid intelligitur, sicut unitas actionis sequitur unitatem formae agentis quae est principium ipsius ; unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit ; quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed unus ».

Scholion.

266. **Utrum omnium quae Deus cognoscit sint ideae in ipso.** — Huic quaestiunculae ita respondet S. Doctor (1. p. q. 15. a. 3) : « Respondeo dicendum quod, cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et gene-

rationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in Deo ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo etiamsi nullo tempore fiant, et ad omnia quae cognoscuntur a Deo secundum propriam rationem et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis ». Quibus in generali determinatis, quaedam deinde, respondens ad difficultates, in particulari definit, quae ab illis consequuntur.

1.° « Malum, ait, cognoscitur a Deo non per propriam, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar (neque enim, ut patet, malum est per se terminus actionis), neque secundum quod est ratio ».

2°. « Eorum quae neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem ».

3°. « Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam ; et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est ».

4°. « Genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar ; quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subiectum ; quia haec simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem quae superveniunt subiecto specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quae a principio concomitantur domum ; sed ea quae superveniunt domui iam factae, ut picturae, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam ».

CAPUT II.

De divina voluntate.

266. **Rerum connexio et ordo.** — Post considerationem divinae scientiae agendum est de divina voluntate : voluntas enim, ut mox videbimus, sequitur necessario naturam intellectualem. In qua quaestione haec potissimum discutiemus : 1° utrum in Deo sit voluntas et cuiusmodi sit ; 2° quodnam sit voluntatis divinae obiectum tum primarium tum secundarium, et quomodo ad ipsam se habeat, num scilicet necessario an libere ; 3° utrum voluntas Dei sit causa rerum, et utrum ipsa causam habeat ; 4° quomodo divina voluntas dividatur, et quo sensu semper impleatur ; 5° utrum sit immutabilis et num omnibus rebus necessitatem absolutam imponat ; 6° quomodo se habeat divina voluntas circa mala ; et qua ratione eidem oporteat conformari voluntatem creaturae ; 7° quid de variis eius actibus deque eius iustitia sit tenendum.

Assertio 53ª.

In Deo est voluntas, quae idem est ac divina essentia; unde non se habet secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum.

267. **Probatur thesis quoad 1ªm partem,** seu probatur in Deo esse voluntatem. — Voluntas, cum sit appetitus intellectivus, (scilicet facultas propria naturae intellectualis, qua haec prosequitur bonum prout sibi est propositum ab intellectu), consequitur de necessitate naturam intellectualem. Quaelibet enim natura tendit in proprium finem seu in bonum suum, in eoque possesso quiescit, proportionaliter ad modum quo ei finis ac bonum proponitur. Unde natura non cognoscitiva, cui bonum et finis mere materialiter proponitur (in quantum nempe ab auctore naturae praestitutus est ei finis quem nullo modo ipsa cognoscit), habet ad bonum suum *appetitum* mere *naturalem*, qui est ipsa natura eius secundum quod est radix suarum determinatarum facultatum et operationum quibus tendit in finem suum; natura vero cognoscitiva, cui bonum et finis proponitur cognoscibiliter, oportet ut cognoscibiliter habeat appetitum boni: talem nempe qui radicem habeat in ipsa cognitione, et bonum prosequatur secundum quod est in cognitione. Prout autem cognitio est vel sensitiva vel intellectiva, appetitus consequens erit vel *sensitivus*, (qui attingit quidem id quod est bonum et finis, sed non sub ratione formali finis et boni, quam non cognoscit sentiens qua tale), vel *intellectivus*, (qui attingit id quod est finis et bonum sub formali ratione boni et finis, quae proprie accipitur in intellectu). — Iamvero natura divina, ut ex superioribus constat, maxime intellectualis est. Ergo illam necessario consequitur voluntas, quae proinde ponenda est in Deo.

Alio modo. — « Intellectus fit in actu per formam intelligibilem in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit in actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis, per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem ». (S. Th., *Contra Gent.*, l. 4. cap. 19). — Est autem Deus perfectissime intelligens, sicut supra ostensum est. Ergo in Deo oportet ponere perfectissimam voluntatem.

Alia argumenta sic confici possunt. — « Illud quod consequitur omne ens convenit enti in quantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse ; unicuique tamen secundum modum suum : intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem ; aliter tamen quae habent, et quae non habent. Nam ea quae non habent, per appetitivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest ; quae autem habent quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas qua placet sibi suum esse, et sua bonitas ». (S. Th., *Contra Gent.*, l. 1. c. 72. n. 3 ; Cf. etiam 1. p. q. 19. a. 1).

Praeterea, Deus cum sit primum agens oportet ut agat propter finem a se intentum. Quod enim non intendit finem suae actionis, habet finem sibi praestitutum ab alio, et ab eo dirigitur in finem ; et sic non est primum agens. Sed agens propter finem est volens finem, ideoque habet voluntatem : nam bonum et finis sunt obiectum proprium voluntatis. Ergo Deus praeditus est voluntate.

Praeterea, voluntas est perfectio simpliciter simplex : cum enim sit appetitus boni, bono autem conveniat appeti seu amari, et quo magis est bonum eo magis sit appetibile, patet quod ratio appetitus boni seu voluntatis, non excluditur a ratione boni infiniti, sed imo illam comitatur. Iamvero omnis perfectio simpliciter simplex Deo proprie conveniat necesse est. Ergo Deo proprie competit voluntas.

Probatur thesis quoad 2am partem, seu ostenditur quod voluntas Dei est eius essentia. — Sane « Deo convenit esse volentem, in quantum est intelligens, ut ostensum est. Est autem intelligens per suam essentiam... ; ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

Adhuc. Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle est perfectio volentis. Utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est eius esse, ut supra probatum est (Cf. ass. 36), eo quod, cum esse divinum sit secundum se perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit. Est igitur et divinum velle *esse* ipsius. Ergo voluntas Dei est eius essentia ». (S. Th., *Contra Gent.*, l. 1. cap. 73).

Probatur thesis quoad 3am partem, quae nonnisi consectarium est praecedentis, atque sic est : In Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. — Voluntas enim Dei est eius essentia, ut modo dictum est. Sed essentia Dei nihil habet potentialitatis, unde concipi possit esse aliquid in potentia vel in habitu. Ergo divina quoque voluntas intelligi debet ut voluntas tota in actu. (Cf. S. Th., *Contra Gent.*, l. 4. cap. 19).

Obiectiones.

268. *Ob.* 1°. — Obiectum voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: qui sit aliud ab ipso, *C.*; qui sit ipse Deus ut maxime bonum sibi, et finis omnium quae ab eo fiunt, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Voluntas est appetitus quidam intellectualis. Sed appetitus, cum sit rei non habitae, designat imperfectionem, quae nequit esse in Deo. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. — *D. M.*: qui, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum ut appetat quae non habet, sed etiam ut amet quod habet et delectetur in illo, *C.*; secus, *N.* — *D. m.*: in quantum est appetitus rei absentis, quo modo Deo non convenit, *C.*; in quantum est amor et gaudium rei praesentis, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Voluntas secundum Aristotelem est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile. Ergo in Deo non est voluntas.

Resp. — *D. M.*: voluntas cuius principale obiectum est bonum ipsi externum, *C.*; cuius obiectum est ipsa sua bonitas quae est eius essentia, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Deo non competit perfici, sed perficere. Voluntatis autem est perfici bono, sicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

Resp. — *D. M.*: secundum rem, *C.*; secundum rationem seu modum significandi, *N.* — *D. m.*: ita tamen quod, si bonum quo perfici dicitur, identificatur cum ipsa, nonnisi secundum rationem ab ipso perfici intelligatur, *C.*; secus, *N.* — *N. C.* — « Deus non potest aliquo perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur; sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas ». (S. Th., *De verit.*, q. 23. a. 1. ad 11).

Ob. 5°. — Ex causa contingenti non possunt effectus necessarii provenire. Sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Sed Deus est causa omnium tam necessariorum quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem; seu voluntas ei non competit.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: voluntas creata, quae est defectibilis, *C.* voluntas Dei, *N.* — *Ad rat. add.* noto, quod tunc solummodo voluntas *contingens* dici debet, quando ex defectu sui et non mere ex defectu obiecti se habet ad utrumlibet, seu quando est in seipsa mutabilis; ut inferius videbimus, ubi de divina libertate. — *N. C.*

Ob. 6°. — Nihil quod se habet ad opposita videtur Deo competere, cum talia sint mutabilia, a quibus longe removetur Deus. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas Deo non competit.

Resp. — *D. M.*: nihil quod se habet ad opposita entitative, *C.*; terminative, *N.* — *D. m.*: terminative, quoad ea quae sunt ad finem non tamen cum fine necessario connexa, *C.*; entitative, *Subd.*: voluntas creata, *C.*; voluntas divina, *N.* (Cf. inferius scholion n. 282). — *N. C.* — « Dicendum quod Deo non competit ad opposita se habere quantum ad ea quae sunt in essentia eius, sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quae potest facere et non facere ». (S. Th., l. c., ad 9).

Assertio 54ª.

Principale volitum Dei, idest quod est primo et per se volitum a Deo, est sola divina essentia. Volendo autem se vult Deus etiam alia a se.

269. **Declaratur status quaestionis.** — Sub nomine *principalis* obiecti complectimur simul tum obiectum *formale* tum obie-

ctum materiale *primarium* divinae voluntatis : pro utroque enim valent rationes quae afferuntur ad probandum id quod in 1ª thesis parte asseritur. Circa quod recolere proderit ea quae notavimus, n. 224, quoad distinctionem obiecti potentiae alicuius in formale et materiale, materiale primarium et secundarium.

Quod attinet 2ᵐ partem thesis adverte, sensum eius non esse, Deum hoc ipso quod vult se, velle necessario etiam alia a se, quasi seipsum velle nequeat quin hoc ipso velit alia a se ; sed Deo, ex hoc ipso quod vult se, competere ut etiam alia a se velit, atque non aliter habere quod velit alia a se, nisi quatenus vult se.

270. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem.** — Obiectum voluntatis est bonum intellectum. Atqui id quod a Deo principaliter intelligitur est sola divina essentia : hanc enim unice primo et per se Deus intelligit, reliqua vero intelligit mere in essentia sua cognita ; ut in ass. 39ª probatum est. Ergo divina essentia est id de quo principaliter est divina voluntas, seu id quod est primo et per se volitum a Deo.

Item. Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum. Si igitur voluntatis divinae esset aliud principale volitum quam Dei essentia, sequeretur quod aliquid aliud a divina essentia esset movens ipsam divinam voluntatem. Atqui hoc est absurdum. Ergo.

Praeterea. Principale volitum unicuique volenti est causa volendi. Cum enim dicimus : volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur ; et si quaeratur : quare vis sanari ? procedetur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud vellet principaliter quam seipsum, sequeretur quod aliquid aliud esset ei causa volendi. Sed hoc est absurdum : nam velle divinum est suum esse ; unde si aliquid aliud esset Deo causa volendi, hoc idem esset ei causa essendi ; quod est contra rationem primi entis. Ergo.

Adhuc. Unicuique volenti, principale volitum est suus ultimus finis : nam finis est per se volitus, et per quem alia sunt volita. Atqui ultimus finis nequit esse nisi ipse Deus, cum ipse sit summum bonum. Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

Amplius. Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur : nam virtus rei secundum obiecta mensuratur. Atqui divinae voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. Igitur principale obiectum divinae voluntatis est divina essentia. (Cf. S. Th., *Contra Gent.*, lib. 1. c. 74 ; 1. p. q. 19. a. 1. ad 1, 2, 3).

Probatur thesis quoad 2ᵃᵐ partem. — Sane hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet aliis commu-

nicet secundum quod possibile est ; quod quidem praecipue dici debet de bonitate divina, a qua per quamdam similitudinem omnis perfectio derivatur. Si ergo res naturales quae sunt bona participata, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis ad voluntatem divinam pertinebit ut bonum suum aliis per similitudinem communicet in quantum possibile est. Sic igitur intelligitur quomodo Deus, volendo se ut finem, velit alia a se ut ad finem : hoc quippe condecet divinam bonitatem, ut etiam alia ipsam participent. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 2.).

Item. Ea quae propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora et multiplicari quantum possibile est. Atqui Deus suam essentiam propter seipsam vult et amat ; non autem secundum se ipsa est augmentabilis et multiplicabilis, sed solum secundum suam similitudinem. Ergo Deus ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat, vult rerum multitudinem.

Praeterea. « Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Ergo simul principaliter vult se, et volendo se vult omnia alia ». (Cf. S. Th., *Contra Gent.*, l. 1. c. 75).

Obiectiones.

271. *Ob.* 1°. — Velle divinum est eius esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo Deo non competit velle aliud a se.

Resp. — *D. M.* : secundum rem, *C.* ; secundum modum intelligendi et significandi, *N.* Nam in hoc quod dico *Deum esse*, importatur tantum esse in se, et non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico *Deum velle.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum. Ergo si Deus velit aliquid aliud a se, voluntas eius movebitur ab aliquo alio. Sed hoc est impossibile. Ergo Deus nil vult aliud a se.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod, id quod propter se movet sit tantum finis, alia vero sint volita solum propter finem, *C.* ; secus, *N.* — *D. Ium C.* : si alia a se velit propter seipsa, *C.* ; si alia a se Deus non velit nisi propter finem qui unice est sua bonitas, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — « In his quae volumus propter finem, tota ratio volendi est finis ; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem ; et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius, nisi bonitas sua ». (S. Th. 1. p. q. 19. a. 2. ad 2.).

Ob. 3°. — Cuicumque volenti sufficit aliquod bonum volitum, nil quaerit extra ipsum. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquod aliud a se.

Resp. — *D. M.* : nil quaerit, nisi ratione illius boni per se voliti quod ei sufficit, *C.* ; nil quomodocumque aliud potest velle, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : nil aliud vult nisi ratione suae bonitatis, *C.* ; nullatenus vult aliquid aliud a se, *N.*

Ob. 4°. — Actus voluntatis multiplicantur secundum volita. Ergo si Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis eius, et per consequens esse eius, quod est eius velle, sit multiplex. Sed hoc est impossibile. Ergo Deus non vult alia a se.

Resp. — *D. M.* : si plura sint volita per se et ratione sui, *C.* ; si plura non sint volita nisi per unum propter se volitum, *N.* — *D. 1um C.* : si alia a se velit ratione ipsorum et non mere propter seipsum unum, *C.* ; si ea non vult nisi per unum, quod est sua bonitas, *N.* — *C. m.* — *N. C.* (Cf. corollarium II sequens).

Ob. 5°. — Ea quae sunt ad finem non quaeruntur nisi propter finem. Ergo habito fine non est ulterius voluntas eorum quae sunt ad finem. Sed omnium quae praeter ipsum Deum considerari possunt finis est divina bonitas, quae in ipso Deo ab aeterno est. Ergo videtur quod ad ea quae sunt extra ipsum voluntas eius non se extendat.

Resp. — *D. M.* : propter finem, qui sit bonitas vel acquirenda vel communicanda, *C.* ; propter finem, qui sit bonitas acquirenda semper, *N.* — *D. 1um C.* : si agitur de bonitate acquirenda, *C.* ; si de bonitate communicanda, *N.* — *C. m.* — *N. 2am C.* — « Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae quasi per eas bonitatem suam assequatur ; sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente ». (S. Th., *I Dist.* 45. q. 1. a. 2. ad 4).

Corollaria.

Ex dictis, scilicet ex hoc quod Deus alia a se non aliter vult quam volendo se, eruuntur, ut S. Thomas docet (*Contra Gent.*, l. 1., c. 76., 77. et 78.), sequentia.

272. I. **Deus uno actu voluntatis se et alia vult.** — « Omnis enim virtus una operatione vel uno actu fertur in obiectum et in formalem rationem obiecti, sicuti eadem visione videmus lumen et colorem qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine : et sic finis comparatur ad ipsum, sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, uno actu voluntatis vult se et alia ».

Item. « Velle competit Deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit (Deus) se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis ».

273. II. **Volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae.** — Nam, si Deus alia non vult nisi in quantum vult bonitatem suam, hoc ergo modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius unum sunt : sunt enim aliqua in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter, et multa unite...

Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

Deinde, « sicut intelligere divinum est unum, quia multa (Deus) non videt nisi in uno ; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum quod est bonitas sua ». (Cf. S. Th., 1. p. q. 19. a. 2. ad 4).

274. III. **Divina voluntas ad singularia bona se extendit ;** seu, ut prosequitur S. Doctor in loco citato, « non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod Deus velit alia bona in quadam universitate, in quantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere ; non autem velit ea in particulari ». — « Voluntas namque Dei ad alia comparatur, in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singula eorum a bonitate divina bonitatem sortiuntur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bona se extendit ».

Amplius. « Duplex bonum ordinis invenitur in universo. Unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem ; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem ; sicut et partes exercitus ad invicem. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est. Vult igitur bonum ordinis totius et universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona ». (S. Th., *Contra Gent.*, l. 1. cap. 78).

Scholia.

275. **Utrum Deus velit etiam ea quae nondum sunt.** — Cum velle sit per comparationem volentis ad volitum, forte alicui videri poterit quod Deus non velit nisi ea quae actu sunt ; nam relativa oportet esse simul : unde sicut non dicitur Deus *creator* vel *dominus* nisi eorum quae sunt, ita dici non debet *volens* nisi respectu eorum quae sunt. Ex hoc autem posset ulterius concludi, (quandoquidem divinum velle est invariabile, et Deus non vult nisi ea quae actu sunt), quod nihil velit quod non semper sit.

At considerandum est, quod, « cum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam : per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum. Non solum autem apprehendens apprehendit rem secundum quod est in se ipso, sed secundum quod est in propria natura ; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura.

Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus; et non solum secundum quod est in Deo cognoscente. Vult enim Deus rem, quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult secundum quod ipse eam intelligit. (Scilicet Deus non solum vult se intelligere rem ut existentem non quidem nunc sed in futuro; verum rem, quam sic in intellectu possidet ut actualitatem habentem in tali differentia temporis, vult esse pro illa differentia temporis).

Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum aut facientis ad factum aut domini ad subiectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens; unde non contingit intelligi aliquid extra existens actu. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi ». (Cf. S. Th., *Contra Gent.*, l. 1. cap. 79).

276. **Voluntas Dei non est impossibilium secundum se.** — Ex hoc quod Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia in quantum habent eius similitudinem, consequitur etiam, Dei voluntatem non esse impossibilium secundum se. « Secundum hoc enim aliquid repugnat rationi entis, in quantum non potest in eo servari huiusmodi similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnet rationi entis, in quantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis, in quantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis, in quantum huiusmodi, repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet in quantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium ». (S. Th., *Contra Gent.*, l. 1. c. 84. 2).

Assertio 55ª.

Deus seipsum necessario, alia autem a se libere vult.

277. **Praenotandum.** — Necessarium dicitur aliquid dupliciter: scilicet *absolute*, et *ex suppositione*. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum; utpote quia praedicatum cadit in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut necessarium est numerum esse parem vel imparem. — Necessarium vero ex suppositione dicitur aliquid ex hoc quod non potest non esse in hypothesi quod sit, non autem secundum se. Sic, ex gratia, Socratem sedere non est necessarium absolute, sed dici potest necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet. — Porro circa divina volita non quaeritur utrum sint volita a Deo necessario ex suppositione: hoc enim evidens est; sed utrum Deus ea velit necessario *absolute*. Et responsio est, Deum se quidem necessario velle, alia autem a se velle libere.

278. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Voluntas enim divina, (quam impossibile est non semper velle aliquid actu, cum nequeat esse in potentia), sicut et quaelibet alia potentia, necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem : quia de sui ratione est ut in illud tendat. Atqui principale obiectum divinae voluntatis est bonitas sua. Ergo bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem.

Item. Quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem. Sed Deus vult se sicut ultimum finem. Ergo se necessario vult.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Alia a se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, ex necessitate quidem volumus volentes finem, si sint talia sine quibus finis esse non potest : sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae, et navem volentes transfretare. At si non sunt talia sine quibus finis esse nequeat, non ex necessitate ea volumus: sicut ex. gr. non necessario volumus equum ad ambulandum, cum etiam sine hoc possimus ire ; et eadem ratio est in aliis. Atqui bonitas Dei est perfecta, et potest esse sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat. Ergo alia a se Deum velle non est necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod ea velit, non potest ea non velle ; quia non potest voluntas eius mutari.

Deinde. « Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni. Unde, quamvis *esse* cuiuslibet, in quantum huiusmodi, bonum sit, *non esse* autem malum ; ipsum tamen *non esse* alicuius potest cadere sub voluntate, ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate : est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas secundum sui rationem non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est praeter Deum. Potest igitur voluntas secundum sui rationem velle non esse quamcumque rem praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem ; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se ». (S. Th., *Contra Gent.*, l. 1. cap. 81 ; Cf. etiam 1. p. q. 19. a. 3.).

279. **Nota.** — Considerandum autem est, quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit. Nam sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in scien-te ; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis.

Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem habent necessitatem absolutam secundum quod sunt in seipsis ita quod sint per seipsa necessaria ; propter hoc Deus quaecumque scit ex necessitate scit ; non autem quaecumque vult ex necessitate vult. (Cf. S. Th., 1. p. q. 19. a. 3. ad 6 ; *Contra Gent.*, l. 1. cap. 81. n. 5, in fine).

Advertatur vero, quod per hoc non tollitur quominus scientia Dei de quibusdam vocari possit *libera* et *non necessaria*, (nempe scientia *visionis* omnium realiter existentium in aliquo tempore). In tantum enim Deus absolute potest non scire scientia visionis ea quae aliquando sunt extra ipsum, in quantum absolute potest non velle ea esse ; quo in casu nec essent res, ut existentes, in Deo tamquam in sciente. At dato quod res sint in Deo ut in sciente, scientia Dei habet necessariam habitudinem ad illas, quamvis absolute talis necessaria habitudo potuisset non esse. Et sic habetur quod omnis scientia Dei est absolute necessaria, posito quod sit scientia ; licet dici queat libera illa quae absolute posset non esse scientia. At velle Dei, etiam posito quod sit velle, non habet ad res necessariam habitudinem absolute, sed solum ex suppositione. — Quomodo vero libertas Dei circa alia a se componi possit cum immutabilitate divinae voluntatis, dicetur infra.

Corollarium.

280. **In Deo est accipere liberum arbitrium.** — « Liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus vel naturali instinctu : non enim ad liberum arbitrium pertinet, quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate ; respectu illorum quae non ex necessitate vult, *liberum arbitrium* habet ». (S. Th., 1. p. q. 19. a. 10).

Obiectiones.

281. *Ob.* 1°. — Omne aeternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab aeterno vult : alias voluntas eius esset mutabilis. Ergo Deus ex necessitate vult quidquid vult ; et sic etiam alia a se vult necessario.

Resp. — *D. M.* : vel necessitate absoluta, vel necessitate ex suppositione tantum, *C.* ; semper necessitate absoluta, *N.* — *D. m.* : ita quod seipsum de necessitate absoluta, alia vero a se de necessitate ex suppositione velit, *C.* ; ita quod omnia velit de necessitate absoluta, *N.* — *D. C.* : scilicet seipsum vult necessario absolute, alia vero a se necessario ex suppositione, *C.* ; omnia vult de necessitate absoluta, *N.*

Ob. 2°. — Deus vult alia a se in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo et alia a se vult necessario.

Resp. — *D. M.* : quae tamen divina bonitas potest aeque esse sine aliis, *C.* ; secus, *N.* — *D. m.* : ita tamen ut non sit *necessario* connexa cum aliis a se, unde et sine ipsis esse potest, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Quidquid est Deo naturale est necessarium, quia Deus per se necesse est esse, et est principium omnis necessitatis. Sed naturale est ei

velle quidquid vult, quia in Deo nil potest esse praeter naturam. Ergo quidquid vult, necessario vult.

Resp. — *D. M.* : secundum quod naturale opponitur voluntario, *C.* ; secundum quod naturale opponitur innaturali, *Subd.* : si ita sit naturale ut neque sit voluntarium, *C.* ; si ita sit naturale ut tamen sit voluntarium, *iterum Subd.* : si respiciat bonum Deo necessarium, *C.* ; si aliquid sine quo divina bonitas esse potest, *N.* — *Ad. rat. add.* ; *D.* : ita scilicet quod quaecumque habent necessitatem, ab eo illam participent, *C.* ; ita quod ipse sit ex necessitate principium eorum sine quibus esse potest sua bonitas, *N.* — *D. m.* : scilicet non est ei innaturale seu contra naturam, *C.* ; non est ei voluntarium, et etiam de obiecto non sibi necessario, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — *Non necesse esse* et *possibile non esse* aequipollent. Ergo si non est necesse Deum velle aliquid eorum quae vult, possibile est eum non velle illud quod vult, et velle illud quod non vult. Sed tunc voluntas divina dicenda esset contingens ad utrumlibet ; quod omnino negari debet, cum omne contingens sit imperfectum et mutabile. Ergo necesse est Deum velle quidquid vult.

Resp. — *C. A.* — *C. 1am C.*, intelligendo de possibilitate simpliciter dicta seu absoluta, licet non sit possibile ex suppositione. — *D. 1.am p. m.* : idest dicenda esset ad utrumlibet, propter defectum qui est in volitis secundum ipsorum rationem, quia scilicet sunt talia ut sine his esse possit perfecta bonitas Dei (quod quidem stare potest cum omnimoda actualitate et immutabilitate divina), *C.* ; dicenda esset ad utrumlibet, propter defectum ipsius, et sic esse proprie contingens, *N.* — *C. 2am p. m.* propter rationem additam, intelligendo de vera contingentia ex parte ipsius voluntatis divinae. — *N. 2am C.* (Cf. S. Th. 1, p. q. 19. a. 3. ad 4.).

Ob. 5°. *instando.* — Ab eo quod est ad utrumlibet non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum. Ergo si voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab alio determinetur ad effectum, et sic habet aliquam causam priorem.

Resp. — *D. A.* : si agitur de causa quae est ex se contingens atque in potentia, *C.* ; si agitur de causa quae ex se necessitatem habet atque in maximo actualitatis existit, sed habet ad volitum habitudinem non necessariam, *N.* — *N. C.* Voluntas Dei non est ad utrumlibet *entitative*, quasi sit in statu potentialitatis atque in se diversimode actuabilis ; sed solum *terminative*, quatenus non habet ad quaedam volita habitudinem necessariam, et sic potest terminari vel non terminari ad ipsa indifferenter.

Ob. 6.° — Quidquid Deus scit ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est eius essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult ex necessitate vult.

Resp. — *D. M.* : quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, omnia autem habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, *C.* ; secus, *N.* — *D. m.* : et tamen voluntas divina secus ac scientia divina comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis, quo modo non habent in se necessitatem absolutam, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* (Cf. notam proxime superiorem).

Ob. 7.° — Eorum, inter quae voluntas eligit, fere alia sunt aliis meliora. Atqui, ut S. Augustinus innuit (*De lib. arb.* l. 3. c. 5.), Deus non potest velle nisi optimum. Ergo nulla est in divina voluntate potestas eligendi, seu libertas arbitrii.

Resp. — *Tr. M.* — *D. m.* : scilicet Deus non potest velle et operari melius, seu cum maiori sapientia et bonitate, *C.* ; non potest meliora velle et facere quam quae vult et facit, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th. 1. p. q. 25. a. 6. ad 1.). — « Quod si propter finem quem Deus mundo statuit, aut rerum ordinem quem elegit, vera sapientiae ratio nonnulla exigat aut ceteris anteponi praescribat ; necessitas, qua Dei voluntas semper rectissima haec amplectitur,

non officit libertati, eo quod non est antecedens eius electionem sed consequens adeoque hypothetica ». (KLEUTGEN, *De ipso Deo*, n. 576.).

Ob. 8°. — Ad perfectionem nostri liberi arbitrii pertinet, quod per illud voluntas nostra possit secundum sapientiae praescriptum se determinare; e contra pertinet ad eius imperfectionem, quod sit coniunctum cum potestate eligendi male. Atqui Deo tribuenda est perfectio sine imperfectione. Ergo ei est attribuenda necessitas optime semper agendi, orta ex infinita bonitate et sapientia. — Ita fere Günther omnesque *optimismi* fautores. (Cf. KLEUTGEN, *De ipso Deo*, loco citato; et etiam *La filosofia antica*, n. 241). [1]).

Resp. — *C. M.* — *C. m.* — *D. C.* sicut in responsione ad praecedentem difficultatem. — Ceterum de his sermo erit ulterius in tractatu de activa Dei potentia.

SCHOLION.

282. **In quo consistat libertas arbitrii in Deo; et quomodo attributo immutabilitatis minime repugnet.** — Quamvis ex propositis difficultatibus earumque solutionibus iam ex parte praeoccupata sit haec quaestio, placet tamen, in re maximi momenti et longe difficillima in praesenti materia, pauca adiungere.

Ad duas praecipuas (ut notat Remer *Theol. nat.* q. 11. prop. 6.) sententiae circa libertatis divinae rationem reduci possunt. — Prima contendit volitionem divinam constitui *formaliter liberam* per extrinsecam denominationem ipsarum rerum, quae sunt terminus divinae voluntatis; ita nempe ut tota ratio denominationis actus divini liberi repetenda videatur a rebus ipsis, quae de se aeque possunt esse et non esse. Sed haec opinio merito reiicitur: neque enim intelligitur quomodo ratio liberi, quae est intrinseca actui non secus ac ratio ipsa volitivi, possit intrinsece constitui per aliquod extrinsecum. Altera sententia contendit divinam volitionem circa entia contingentia constitui *formaliter liberam* per *intrisecam perfectionem* ipsius actus divini, quatenus ille actus, invariatus in sua entitate manens, potest ad placitum terminari vel non terminari ad contingentia: seu consistere, ut ait Billot (De *De uno*, th. 26) in eminentia divini velle valentis pro nutu, sine ulla sui mutatione, sive positive sive negative, terminari ad creaturas. Porro haec sententia omnino tenenda videtur, quamvis utique doctrinam proponat cuius intimiorem intellectum assequi minime valeamus. Et sane, dum ex una parte notionem

---

[1]) *Optimismus*, ut ipsum nomen indicat, est opinio quae docet, Deum debuisse creare necessario mundum, eumdemque optimum inter omnes mundos possibiles. Hunc errorem professi sunt, praeter alios, Leibnitius, Malebranche, Günther, Rosmini. — Huiusmodi doctrina, igitur, libertatem Dei in operationibus ad extra, saltem aequivalenter, negat; ideoque iis omnibus argumentis reiicitur, quibus probatur libertas Dei, eiusque infinita potentia, de qua inferius. (Cf. WILLEMS, *Theol. nat.* th. 26. II; HONTHEIM *Inst. theod.* cap. 23. a. 3.).

libertatis salvat, veri nominis indifferentiam circa creaturas Deo attribuens ; removet ex alia a Deo omnem potentialitatem et mutabilitatem, hoc ipso quod talem indifferentiam mere ex parte termini repetendam docet. (Cf. etiam HONTHEIM, *Inst. theod.* n. 916.).

Ad aliqualem horum declarationem iuverit pauca transferre ex iis quae Billot in loco citato sapienter docet. « Libertas indifferentiae de qua in praesenti, nihil aliud est quam perfectio voluntatis habentis dominium suae determinationis. Huic porro perfectioni immiscetur apud nos duplex imperfectio, quae tamen non est de ratione et conceptu libertatis, in quantum huiusmodi. Prima imperfectio est quod libertas nostra respicit etiam ultimum finem, sin minus sub ratione abstracta boni in genere (circa quod nonnisi libertatem exercitii habemus), at certe sub ratione determinata veri summi boni, quae in solo Deo collocatur. Potens est enim humana voluntas ponere suum finem ultimum in bonis apparentibus, vel etiam, manente ordine ad finem debitum, aliquid agere quod sit praeter ipsum ; et pro tanto, libertas nostra dicitur esse contrarietatis, utpote ad contraria se habens, id est, tam ad bonum quam ad malum. Verum huiusmodi defectus aufertur a beatis videntibus Deum per essentiam, ipsoque summo bono indefectibiliter fruentibus. — Alia imperfectio, eaque nullatenus a creaturis auferibilis, in eo consistit quod libertas nostra residet in voluntate prout in potentia ad hunc vel illum volendi actum ; creata enim voluntas sic se habet ad utrumlibet, ut non eadem actualitate terminari possit tam ad unum quam ad alterum oppositorum. Est autem evidens, libertatem eiusmodi non esse nisi entis potentialis, mutabilis, et limitati : potentialis quidem, quia est per se indifferens ad actualitatem huius vel illius operationis ; mutabilis etiam, quia contingit ipsum habere actum quo posset carere, vel carere eo quem posset habere ; limitati demum, quia actus quem contingenter ponit, excludit actualitatem oppositi qui etiam erat in potestate voluntatis. — Has igitur imperfectiones cum a Deo removere oporteat, ideo dicimus, libertatem divinam, primo quidem nullatenus versari circa finem, quia, ut praemissum est, necessitate absoluta determinatur Deus ad volendum summum bonum quod est sua propria bonitas, ceteraque omnia nonnisi propter ipsam et in ordine ad ipsam. Statuimus praeterea, libertatem Dei nullam in eo importare potentialitatem, utpote quae consistat in eminentia divini esse, valentis pro nutu, sine ulla mutatione entitativa, vel uno vel altero modo respicere obiecta sua secundaria. Ex quo demum efficitur, actum liberum in Deo non esse, sicut in creaturis, operationem contingenter a voluntate procedentem, sed esse ipsissimam necessariam atque immutabilem volitionem qua Deus vult seipsum, prout secundario terminatam per modum arbitrii ad esse vel non esse boni contingentis et participati ». Ita BILLOT [1]). (*De Deo uno* pag. 227. et seq.).

---

[1]) Nota tamen id quod subiungit idem BILLOT paulo post verba allata : « Hoc quomodo sit, assequi minime sufficimus, quia propriam rationem actus puri omnino ignoramus ; et ideo, undecumque ascendamus a perfectionibus creaturarum ad perfectionem Dei, sive ad simplicitatem eius, sive ad aeternitatem eius, sive ad scientiam eius, invenimus caliginem et tenebras, iuxta illud quod legitur in Psalmis : *Nubes et caligo in circuitu eius*, et iterum : *Posuit tenebras latibulum suum.* Sic etiam in praesenti, demonstramus esse in Deo libertatem ; demonstramus pariter, libertatem huiusmodi esse debere sine detrimento summae immutabilitatis et perfectissimae actualitatis essentiae divinae ; qualiter autem haec duo cohaereant ad invicem, mysterium nobis est, de quo nihil aliud valemus declarare, nisi quod ad evidentem contraditionem nequaquam devenitur ». (*De Deo uno*, pag. 230).

Ut autem magis magisque haec doctrina, quae gravissimi momenti est, pro possibilitate illustretur, haec ulterius teneas.

Voluntas divina aeternaliter est in actu volendi bonitatem suam de absoluta necessitate, et volendi esse quarumdam rerum atque non esse quarumdam aliarum de sola necessitate ex suppositione. Porro actus divinae voluntatis habet unicam et necessariam suam speciem ab obiecto primario quod est bonitas divina ; ab aliis vero obiectis, scilicet a secundariis, nullatenus speciem suam trahit. Unde una et eadem est species immobilis actus volitivi quo non ex necessitate sed libere Deus vult quaedam esse, ac species actus quo vult quaedam non esse ; et eadem esset haec species actus volitivi, si Deus vellet non esse quae vult esse, et esse quae vult non esse ; quia in neutro casu volitum influeret in speciem divini actus, sicut nec influit in aeternam eiusdem existentiam. Si autem actus voluntatis non habet speciem ab obiecto, ipsum quidem obiectum erit totum dependens ab actu voluntatis ; actus vero voluntatis liber erit et independens a tali vel tali ratione obiecti. Quare ab uno eodemque in specie actu divinae voluntatis sumenda est tum ratio cur res sit si est, tum ratio cur res non sit si non est ; quin tamen esse vel non esse rei sit ratio cur actus voluntatis divinae sit intrinsece talis in specie sua. Et ita voluntas divina (quae non est indifferens ad habendum vel non habendum actum, sed non potest non habere illum), et actus divinae voluntatis (qui non est indifferens ad hanc vel illam speciem actus, sed unicam necessariam speciem habet a suo primario obiecto quod est bonitas divina), respiciunt cum indifferentia hoc vel illud inter obiecta secundaria, et item cum indifferentia respiciunt esse vel non esse cuiuslibet rei.

Itaque dicere oportet, quod actus divinae voluntatis quo Deus vult res ad extra, est *entitative et specificative* in se necessarius, indifferens vero solum *terminative*. — Idest actus divinae voluntatis potest considerari ut est in seipso, et ut est in volito quod est secundarius terminus eius. In seipso est necessarius ; in volito non est necessarius nisi ea necessitate quam volitum habet essendi dum est. Si igitur Deus aeternaliter voluisset non esse ea quae aeternaliter voluit esse, aut aeternaliter voluisset esse ea quae aeternaliter voluit non esse, tota diversitas se haberet ex parte volitorum tantum, nulla vero ex parte volentis. Et ex parte quidem voliti sumitur ratio cur (sive sit volitum esse, sive sit volitum non esse) non sit volitum de absoluta necessitate sed libere : quia scilicet illud non est aliquid sine quo non possit stare et haberi finis divinae voluntatis, qui est sola divina bonitas. Ex parte vero Dei volentis sumitur ratio cur aliquid sit potius quam non sit, et aliquid non sit potius quam sit ; sed haec ratio non accipitur secundum aliquam determinationem potentialitatis quae sit in voluntate divina ad diversam entitatem vel speciem actus, sed unice secundum determinationem potentialitatis quae est in volito ad terminandam volitionem divinam secundum suum esse potius quam secundum suum non esse, vel viceversa. Quapropter quamvis voluntas divina sit necessario atque immutabiliter in actu, et quidem in unica necessaria specie actus, haec immobilitas non officit libertati eius, qua nempe id quod est volitum esse, ita sit ab ea volitum, ut potuerit esse volitum non esse, ac viceversa. (Cf. SUAREZ, *Disp. met.* 30 ; sect. 16 ; LIBERATORE, *Metaph. spec.*, *Theol. nat.* cap. 3. art. 1. n. 41. obiect. 3ª).

Cave autem ne, dum audis quod mere ex parte volitorum sumitur ratio cur a Deo eadem non sint volita de necessitate sed libere, ex hoc deducas (id quod superius reprobavimus) libertatem dici de Deo per meram denominationem extrinsecam. Aliud enim est quaerere undenam radicaliter repetenda sit ratio indifferentiae divinae circa aliqua volita, aliud est quaerere in quo consistat ipsa libertas divina : illa mere ex defectu volitorum, sine quibus aeque potest consistere divina bonitas, repetenda est ; haec dicenda est consistere in ipsa eminentiali perfectione divini velle, valentis pro arbitrio respicere esse et non esse creaturarum. — Sed haec pro nostro scopo sufficiant.

Assertio 56ª.

Voluntas Dei est causa rerum ; ipsa vero nullo modo causam habet, etsi ea quae sunt ad finem velit Deus ordinari in finem.

283. **Probatur thesis quoad 1am partem,** qua statuitur voluntatem Dei esse causam rerum, seu Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae. — Sane hoc apparere potest tripliciter.

Primo ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat intellectus et natura, necesse est ut agenti per naturam praedeterminentur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu : unde sequitur quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Atqui primum in ordine agentium est Deus. Ergo necesse est quod Deus agat per intellectum et voluntatem.

Secundo ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat. Natura enim uno et eodem modo operatur nisi impediatur ; et hoc ideo quia secundum quod est tale agit, unde quamdiu est tale non facit nisi tale : omne enim agens per naturam habet esse determinatum, scil. constrictum ad certam aliquam perfectionem. Atqui esse divinum non est determinatum, sed continet in se totam perfectionem essendi ; et idcirco non potest esse quod Deus agat ut agens naturale secundum quod est tale, nisi forte causando aliquid indeterminatum et infinitum in essendo ; quod est impossibile. Non igitur Deus agit per necessitatem naturae ; sed ab infinita ipsius perfectione effectus determinati procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea, cum omne agens agat sibi simile ; in causa autem praeexistunt effectus secundum modum ipsius. Sed esse divinum est ipsum eius intelligere, ideoque in eo effectus praeexistunt secundum modum intelligibilem. Ergo per modum intelligibilem ab eo procedunt, et consequenter etiam per modum voluntatis : nam inclinatio ad agendum id quod intellectu conceptum est pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 4).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est : Nullo modo Dei voluntas causam habet, licet ea quae sunt ad finem velit Deus ordinari in finem. — Sane « cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium et seorsum conclusionem, intelli-

gentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque; in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa suipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Simile est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit; quia idem non potest esse causa suipsius. Et tamem erit verum dicere quod ea quae sunt ad finem velit ordinare in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est causa volendi ea quae sunt ad finem; sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo *hoc esse propter hoc*, sed non *propter hoc vult hoc* ». (S. Th. 1. p. q. 19. a. 5; *Contra gent.* l. 1. c. 86. 87).

Obiectiones.

284. *Ob.* 1°. (Contra 1am p.). — Id quod est per essentiam est primum in quolibet ordine. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam, quae est natura eius. Ergo Deus agit per naturam et non per voluntatem.

Resp. — *C. M.* — *C. m.* — *C. 1am C.* — *D. 2um C.*: est agens per naturam, scil. per essentiam, *C.*; est agens per modum naturae, et non per modum voluntatis, *N.* — « Quia essentia Dei est eius intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis ». (S. Th., 1. p. q. 19. a. 4. ad 2).

Ob. 2°. — Quidquid est causa alicuius per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem. Sed, ut Augustinus dicit, quia Deus bonus est, sumus. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum et non per voluntatem.

Resp. — *C. M.*, vel *Tr.* — *D. m.*: in quantum bonum divinum, quod est obiectum proprium divinae voluntatis, est Deo ratio volendi omnia alia, tamquam secundario volita, *C.*; quasi bonitas divina sit natura talis a qua necessario alia bona procedant, *N.* (Cf. S. Th. l. c. ad 3.). — *N. C.*

Ob. 3°. — Unius rei una est causa. Sed rerum creatarum causa est scientia Dei. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Resp. — *D. M.*: secundum eamdem rationem causandi, *C.*; secundum diversas rationes, *N.* — *D. m.*: scientia est causa ut *dirigens*, sicut voluntas ut *imperans*, et potentia ut *exequens*, *C.*; sola scientia intelligitur ut causa, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th., l. c., ad 4).

Ob. 4°. (Contra 2am p.). — Voluntas Dei dici debet rationabilis iuxta illud Augustini: « quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? » Sed agenti voluntario id quod est ratio operandi est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

Resp. — *D. M.*: dici debet rationabilis, quatenus Deus vult unum esse propter aliud, *C.*; quatenus aliquid est Deo causa volendi, *N.* — *D. m.*: agenti voluntario creato, qui diversis actibus vult finem et ea quae sunt ad finem, sicuti seorsum intelligit principium et seorsum conclusiones, *C.*; primo agenti voluntario, qui uno eodemque actu vult omnia in sua bonitate, sicuti unico actu omnia in sua essentia intelligit, *N.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Id quod fit a volente non propter aliquam causam dependet ex sola voluntate eius. Si ergo voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quae fiunt dependeant ex simplici eius voluntate, et non habeant aliquam causam aliam.

Resp. — *D. A.*: nisi ab ipso volente effectus producantur cum ordine dependentiae ad invicem, ita ut aliqui effectus praesupponant alios, *C.*; secus, *N.* — *N. C.* — (Cf. Coroll. III proxime sequens).

Corollaria.

285. I. Ex dictis ergo patet quod voluntas Dei dici potest *rationabilis*, non solum quia omne volitum secundarium vult Deus ratione obiecti primarii, quod est bonitas sua; sed etiam quia rationabiliter se habet circa ipsa secundaria volita, quae ordinem habent inter se ut causae vel effectus. Ut enim circa ista sit rationabilis, non est necesse quod unum volitum sit Deo causa volendi aliud; se sufficit quod unum volitum sit revera causa alterius voliti, nempe hoc sit volitum a Deo ut effectus illius. Valde autem diversum est dicere, aliquid esse causam alicuius voliti divini, et aliquid esse causam voluntatis divinae seu esse Deo causam volendi.

286. II. Patet etiam, quod ex eo quod voluntas Dei sit causa rerum nec sui causam habeat, insipienter prorsus deduceretur, non oportere in rebus naturalibus aliam causam quaerere nisi solam voluntatem divinam, sicque supervacaneas esse scientias, quae causas aliquorum effectuum assignare nituntur. Nam Deus vult aliqua esse quae vere sint causae aliorum, et aliqua quae vere sint aliorum effectus: unde a divina voluntate procedunt cum ipso ordine et modo propriae causalitatis et dependentiae respectivae. Quare bene quaeri potest, quaenam sint res quae, respectu aliquorum effectuum a Deo volitorum, se habeant ut ipsorum causae pariter a Deo volitae. Esset tamen supervacaneum, imo stultum, si aliae causae quaererentur ut primae et independentes a divina voluntate. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 5. ad 2um; et in 1um d. 45. q. unic. a. 2. ad 4um et 5um).

287. III. Inter effectus divinae voluntatis, quidam sunt qui non praesupponunt aliquem alium effectum a quo pendeant sicut a causa, sed sunt primi effectus divinae voluntatis, atque ex ea sola dependent. Quidam vero sunt divinae voluntatis effectus, qui

alios effectus praesupponunt a quibus dependent sicut a causis: ideoque non pendent ex sola Dei voluntate, sed etiam ex ordine aliarum causarum. Sic ex. gr. id quod esset volitum a Deo ut praemium, supponeret meritum; hoc vero supponeret aliquam creaturam liberam et libere agentem. Quare praemium non dependet solum a divina voluntate sicut a causa, sed etiam a merito, et hoc etiam a creatura libere agente. Hinc est, quod immediatio divinae voluntatis ad omnia sua volita, non excludit mediationem secundarum causarum respectu eorum volitorum, quae a Deo sunt volita ut effectus non solum divinae voluntatis, sed etiam secundarum causarum iuxta proprium cuiusque modum operandi. (Cf. S. Th. loc. cit. ad 3um; *Contra gent.* l. 1. c. 86. 87.).

Assertio 57^{a}.

Voluntas Dei distinguitur in voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Quintuplex autem voluntas signi merito assignatur.

288. **Thesis declaratur atque probatur quoad 1^{am} partem.** — De Deo, ut alibi notavimus (Cf. n. 134. 1.), quaedam dicuntur *proprie*: quando scilicet ei attribuimus aliqua quae ei competunt secundum suam naturam, quamvis semper ei eminentius conveniant quam a nobis mente concipiantur vel sermone proferantur. Quaedam vero dicuntur *metaphorice*: quando scilicet ei attribuimus aliqua quae in eo non sunt nisi secundum aliquam similitudinem proportionabilitatis ad effectum ipsorum, qui etiam est ipsorum signum, eo pacto quo effectus est signum causae. Sic. ex. gr. Deus dicitur *ignis*, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, quae consumptio est effectus et signum ignis, ita Deus ad consumendam nequitiam: unde ipsum esse destruentem nequitiam, est ipsum esse ignem. Item dicitur *ira*, eo quod sicut ira se habet ad punitionem laedentis, quae punitio est effectus et signum irae, ita Deus ad punitionem culpae: unde ipsum esse punientem culpam, est ipsum esse iram, seu est ira eius.

Utroque autem modo dicitur voluntas de Deo. — Primo *proprie*: nam in eo proprie invenitur ratio voluntatis, dum vere vult illud quod sibi complacet. Et haec dicitur voluntas *beneplaciti*. Secundo *metaphorice*: cum enim apud nos praecepta et prohibitiones et permissiones et alia huiusmodi vocentur voluntates, quia solent esse effectus et signa nostrae voluntatis; ideo etiam praecepta et permissiones et prohibitiones Dei, et alia huiusmodi, dicimus esse voluntates Dei. Atque haec voluntas dicitur in Deo *voluntas signi*.

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est: Quintuplex merito assignatur in Deo voluntas signi, nempe *operatio*, *permissio*, *praeceptum*, *prohibitio*, *consilium*; quorum operatio, praeceptum et consilium se habent circa bonum; permissio vero et prohibitio circa malum. — Signa enim voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid 1° directe: et quantum ad hoc dicitur esse signum *operatio*; 2° indirecte, in quantum non impedit operationem: et quantum ad hoc dicitur signum *permissio*. Per alium autem: in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum, 1° necessaria inductione: quod fit praecipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; 2° aliqua persuasoria inductione: quod fit consulendo. Et quantum ad haec dicuntur signa voluntatis, *praeceptum*, *prohibitio* et *consilium*.

Sic ergo in Deo, respectu omnium bonorum quae sunt et fiunt, ponitur voluntas signi quae est *operatio*: Deus enim omnia bona operatur. Respectu malorum, quibus aliqua exeunt a recto ordine finis, ponitur *permissio*: ipse enim exitus a dicto ordine subiacet divinae providentiae, non ut provisus sed ut ordinatus. Respectu eorum quibus voluntas creaturae intellectualis ordinatur in finem necessaria inductione vel persuasoria inductione, ponuntur *praeceptum* et *consilium*: sicut enim res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana voluntas per praecepta et consilia ordinatur in finem a Deo. Tandem respectu eorum quibus creata voluntas exit a debito ordine finis, quae sunt peccata, ponitur *prohibitio*: sicut enim animalibus divina providentia contulit arma, ut cornua et ungues, contra impugnantia; ita hominibus providit prohibitiones quibus retrahuntur a peccatis quae impediunt consecutionem finis.

Ad meliorem rei intelligentiam haec notentur.

1°. Praedictae voluntates signi quae de Deo dicuntur non sunt ergo, ut constat ex dictis, proprie actus divinae voluntatis, sed sunt quidam effectus eius. Sic ex. gr. *permissio* est effectus actus quo Deus vult permissionem.

2°. Praecise prout dicuntur metaphorice *voluntates signi*, hae non significant Deum proprie velle ut sit illud quod praecipit vel consulit; et ut non sit illud quod prohibet. Non enim dicitur voluntas signi, quia significet Deum velle illud: sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos voluntas nominatur. — Neque tamen sequitur quod sit signum falsum. Nam non oportet ut id quod solet esse alicuius rei signum, sit falsum, si ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Porro quamvis praecipere in nobis sit signum quod velimus esse id quod praecipimus, et praeceptum quandoque adhibeamus etiam ad significandam hanc nostram voluntatem; non tamen quandocumque praecipit aliquid vel Deus vel homo, oportet quod significet se velle illud esse.

3°. Attamen praedictae voluntates signi, in quantum sunt effectus alicuius actus propriae voluntatis divinae, significant illum eo modo quo effectus significant causam. Sic *praeceptum* significat actum divinae voluntatis quo vult nos obligari ad praestandum id quod praecipit; *prohibitio* actum quo vult nos obligari ad omittendum id quod prohibet; *consilium* actum quo vult nos excitari ad eligendum quod consulitur; *permissio* actum quo vult in potestate nostra esse id quod permittit; *operatio* actum quo vult esse id quod facit.

4°. Voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti. Quaedam enim est quae numquam coincidit in idem cum voluntate beneplaciti; et haec est permissio qua Deus permittit mala fieri: nunquam enim vult mala fieri. Quaedam est quae semper incidit in idem; et haec est operatio: quidquid enim Deus operatur, vult. Quaedam vero est quae quandoque incidit, quandoque non incidit in idem: et huiusmodi sunt praeceptum, prohibitio et consilium. Sic aliquando praecipit aliquid Deus alicui ut faciendum, et tamen vult permittere inobedientiam illius, per quam non facit quod iussus erat facere.

5°. Quaedam signa divinae voluntatis spectant solam creaturam rationalem, quae domina est sui actus, quamque Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se: et talia sunt praeceptum, prohibitio et consilium. Circa alias creaturas autem, quae non agunt nisi motae ex operatione divina, non habent locum nisi operatio et permissio. — De his videatur S. Thomas 1. p. q. 19. a. 11 et 12; in 1. dist. 45. a. 4; *De verit.* q. 23. a. 3.

Obiectiones.

289. *Ob.* 1°. — Ea quae in creaturis aguntur, sicut sunt signa divinae voluntatis, ita sunt signa scientiae et potentiae. Atqui scientia et potentia non distinguuntur in scientiam ac potentiam essentialem et in scientiam ac potentiam signi. Ergo nec voluntas distingui debet in voluntatem beneplaciti, quae est divina essentia, et voluntatem signi.

Resp. — *D. M.*: et tamen Deus non est omnia volens, dum e contra est omnia sciens ac potens, *C.*; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Vel etiam: *D. M.*: et tamen scientia et potentia non habent ita adiunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur, *C.*; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* « Deus, ait S. Thomas *De verit.* q. 23. a. 3. ad 1., quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen est omnia volens; et ideo, praeter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod est sciens et potens et volens, voluntati assignantur quaedam signa ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens. Vel dicendum quod scientia et potentia non habent ita adiunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur; et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quae metaphorice dicuntur de Deo quam potentia vel scientia, et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphorice loquendo, quam signa scientiae et potentiae scientiam et potentiam ».

Ob. 2°. — Omnis voluntas est in volente; quidquid autem est in Deo est divina essentia. Si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia. Sed tunc voluntas signi dicenda est non distingui a voluntate beneplaciti, quae est ipsa divina essentia. Ergo nulla admitti debet voluntas signi.

Resp. — *D. 1am p. A.*: omnis voluntas proprie dicta, *C.*; omnis etiam voluntas metaphorice dicta, cuiusmodi est voluntas signi ut sic, *N.* — *C. 2am p. A.* — *N. 1am C.* — *Tr. m. subs.* — *N. 2am C.* — « Voluntas signi non est in Deo, sed a Deo; est enim aliquis Dei effectus talis, qualis solet apud nos voluntas hominis designari ». (S. Th. 1. c. ad 3.).

Ob. 3°. — Aut illud in quod fertur voluntas signi est placitum Deo, aut non. Atqui neutrum dici potest : si enim illud dicitur placitum Deo, ergo Deus vult illud voluntate beneplaciti, et sic non est cur voluntatem signi ab ea distinguamus. Si autem non dicatur placitum Deo, ergo signum divinae voluntatis erit falsum : quod inconvienter dicitur. Ergo nullo modo admitti debet voluntas signi.

Resp. — *C. M.*, ita tamen quod voluntas signi non intelligatur pro tanto dici, quia significet Deum velle id quod praecipitur vel consulitur etc, sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. — Vel etiam : *D. M.* : ita tamen ut pro eo in quod fertur voluntas signi intelligi possit vel id quod exprimitur per praeceptum, consilium etc. (quod quidem non semper respondet voluntati beneplaciti), vel id quod respondet voluntati qua Deus vult ex. gr. nos obligari ad praestandum id quod praecipitur, *C.* ; secus, *N.* (Cf. S. Th. l. c. ad 2 ; et etiam ea quae superius adnotavimus). — *N. m.* — *Ad prob. Tr. 1ª p.* — *N. 2am p.*, propter rationes proxime superius, n. 2°, allatas : etenim, ut adiungit in loco citato S. Th., « actiones non sunt ad hoc institutae ut significent, sed ut aliquid per eas fiat : accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondet ; sed tunc tantum quando ad significandum applicantur ab agente ».

Ob. 4°. — Quidquid Deus vult bonum est. Sed signum voluntatis debet divinae voluntati respondere. Ergo signum voluntatis non debet esse de malo. Cum ergo permissio sit de malo et similiter prohibitio, videtur quod saltem haec duo non debeant poni signa divinae voluntatis.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : divinae voluntati cuius est etiam permittere vel prohibere mala, cum talis permissio et prohibitio sint bonae, *C.* ; secus, *N.* — *N. utramque C.* — « Voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu eius ut impediat prohibendo vel in potestate nostra constituat permittendo ». (S. Th. l. c. ad 4.).

Ob. 5°. — Sicut invenitur bonum et melius, ita malum et peius. Sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi, scilicet praeceptum quod est de bono, et consilium quod est de meliori bono. Ergo et similiter respectu mali et peioris debent duo signa voluntatis poni.

Resp. — *D. M.* : ita tamen ut mala, cum careant ordine ad finem, unum teneant locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinae, *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — « Cum omne in quod voluntas tendit, habeat ordinem ad finem qui est ratio volendi omnia ; mala autem careant ordine ad finem ; omnia mala unum tenent locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinae ; sed bona quae ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem, diversimode ad ea se habet voluntas ; et propter hoc sunt diversa signa de bono et meliori, non autem de malo et priori ». (S. Th. l. c. ad 5.).

Ob. 6°. — Nihil Deus operatur nisi volens. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo operatio sub voluntate signi comprehendi non debet.

Resp. — *C. M.* — *C. m.* — *N. C.* Nam « sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet, de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti ; non autem *praeceptum* vel *consilium* : tum quia haec est de praesenti, illud de futuro : tum quia haec per se est effectus voluntatis, illud autem per alium ». (S. Th. l. p. q. 19. a. 12. ad 2.).

Assertio 58ª.

Voluntas beneplaciti convenienter distinguitur in antecedentem et consequentem: quarum prior dici etiam potest voluntas secundum quid et conditionata, altera voluntas simpliciter et absoluta.

290. **Praenotandum.** — Haec distinctio, ut facile patet, non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil esse potest prius et posterius; sed ex parte volitorum, propter diversas ipsorum conditiones. Non enim in voluntate Dei ponuntur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat aeternitati; sed ad denotandam diversam comparationem eius ad volita, seu potius volitorum ad ipsam.

Voluntas igitur *antecedens* dicitur ea quae fertur in obiectum secundum se consideratum, in praecisione a suis adiunctis seu conditionibus. Voluntas vero *consequens* vocatur ea quae fertur in obiectum, quatenus vestitum omnibus suis conditionibus seu adiunctis. Quibus positis, sic facile cum S. Thoma

291. **Probatur thesis quoad 1ªm partem.** — Considerandum est quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde dici potest quod iudex iustus antecedenter ad considerationem adiunctorum quibus aliquis homo est dignus poena, vult omnem hominem vivere: sed consequenter ad considerationem illorum adiunctorum, vult homicidam suspendi. — Sic ergo etiam in Deo attendi potest voluntas *antecedens*, prout scilicet circa aliquid se habet antecedenter in signo rationis ad considerationem adiunctorum quibus res est vestita; et voluntas *consequens*, prout scilicet se habet consequenter ad considerationem talium adiunctorum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 6. ad. 1.).

Probatur thesis quoad 2ªm partem. — Quod voluntas Dei consequens dici debeat voluntas *simpliciter*, voluntas vero antecedens voluntas solum *secundum quid*, exinde patet, quod voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis; in seipsis autem sunt in particulari, et cum omnibus adiunctis et circumstantiis. Unde *simpliciter* volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus; *secundum quid* autem illud volumus, prouti praecisive consideratur a talibus

circumstantiis. Et sic ex. gr. dici potest quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, licet secundum quid velit eum vivere, scil. in quantum est homo. (Cf. S. Th. l. cit.). — Atqui, ut modo diximus, voluntas Dei antecedens fertur in res prouti considerantur in praecisione ab omnibus adiunctis : voluntas vero consequens eas respicit cum omnibus suis adiunctis. Ergo. — Ex hoc etiam patet, quod voluntas consequens dici iure potest voluntas *absoluta* ; voluntas vero antecedens dicenda est voluntas mere *conditionata*, non quidem ex parte subiecti volentis, sed ex parte obiecti voliti : nam per eam obiectum non est volitum nisi hac conditione, quod non obstent adiuncta et circumstantiae sub quibus res cognita est ut est in seipsa particulariter. Sic iudex iustus vellet hominem vivere, nisi obstarent delicta sub quibus illum vivere non est bonum, sed malum.

Nota tamen bene, quod voluntas antecedens, etsi nec simpliciter nec absolute sit voluntas, sed solum secundum quid et conditionate ; est tamen voluntas non simulata et illusoria, sed sincera et seria. Nam sincere et serio aliquid potest esse volitum prout in se absolute consideratur, antecedenter ad adiuncta sub quibus non est volitum. Sic iustus iudex serio et sincere, non illusorie et simulate, vellet hominem vivere, nisi obstarent adiuncta sub quibus simpliciter vult eum suspendi. Quare, quando a S. Thoma videris voluntatem antecedentem vocari *velleitatem*, cave ne illum interpreteris de voluntate quadam ficta et fallaci ; cum non aliter postulet intelligi, quam de voluntate conditionata quidem, sed seria ac sincera.

Obiectiones.

292. *Ob.* 1°. — Divisio voluntatis divinae in antecedentem et consequentem importat ordinem ; ordo autem distinctionem praesupponit in ipsa voluntate divina. Sed in ipsa voluntate divina non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis Deus velit omnia quae vult. Ergo talis divisio non debet admitti.

Resp. — *D. 1am p. M.* : importat ordinem ex parte volitorum, *C.* ; ex parte ipsius actus divini, *N.* — Item, *D. 2am p.* : ordo qui accipiatur ex parte ipsius actus divini, *C.* ; ordo ex parte volitorum, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 2° *instando.* — Ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi aut respectu diversorum, aut respectu unius voliti. Atqui neutrum admitti potest. Si enim respectu diversorum ordo ponitur, ergo voluntas antecedens dici debet solum de primis creaturis, voluntas vero consequens de posterioribus : quod falsum est. Si vero respectu unius voliti ordo ponitur, hoc non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas ; hoc autem ponere nequit distinctionem vel ordinem in voluntate, cum voluntas referatur ad rem secundum quod in natura existit, res vero in sua natura implicita sit omnibus suis circumstantiis. Ergo nullo modo dividi debet voluntas divina in antecedentem et consequentem.

Resp. — *C. dis. M.* : et dico quod ordo ponitur respectu unius voliti. — *N. m.* — *Ad prob.* dico cum S. Thoma (*De verit.* q. 23. a. 2. ad 2) quod

« quamvis res, in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus ; non tamen oportet quod quaelibet illarum conditionum quae inveniuntur in volito sit ratio movens voluntatem ; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis, quamvis simul utrumque in uno inveniatur ».

Ob. 3°. — In parte affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva : quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem. Ergo nec in voluntate eius debet poni ordo antecedentis et consequentis.

Resp. — *D. M.* : si ordo consideratur ex parte ipsius actus voluntatis, *C.* ; si ex parte obiecti, *Subd.* : quatenus ordo in ipsis obiectis cognitis praesupponitur *C.* ; quasi ordo debeat esse in ipsa cognitione, *N.* — *Tr. m.* — *N. C.* — Vel, *D. C.* : ex parte ipsius actus voluntatis divinae, *C.* ; ex parte voliti, *N.* — « Ratio illa, dicit S. Th. l. c. ad 5., procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus : sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis ».

Ob. 4°. — Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quae vult uno simplici actu voluntatis se extendit ; et sic non debet poni antecedens et consequens in eius voluntate.

Resp. — *C. A.* — *D. 1um C.* : et ex hoc sequitur quod nullum prius et posterius est ponendum in voluntate divina ex parte ipsius actus, *C.* ; neque ex parte obiecti, *N.* — *N. ult. C* ; vel, *D. C.* eodem modo.

Ob. 5°. — Sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita et scientia et potentia. Sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem et consequentem. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

Resp. — *D. M.* : et tamen magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam, *C.* ; secus, *N.* — Vel etiam, *D. M.* : diverso tamen modo, *C.* ; eodem modo, *N.* — *Tr. m.* — *N. C.* — « Dicendum quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicantur : potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam et determinata per voluntatem ad aliquid agendum ; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam. — Vel dicendum quod ratio voluntatis consistit in comparatione voluntatis ad ipsas res ; sed res dicuntur esse scitae vel possibiles alicui agenti, in quantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo non habent ordinem, sed secundum quod sunt in seipsis ; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiae vel potentiae, sed solum voluntati ». (S. Th. l. c. ad 3.).

Scholion.

293. Distinctio divinae voluntatis in antecedentem et consequentem maxime in usu theologico est, cum sermo habetur de *voluntate qua Deus vult omnes homines salvos fieri.*

Dicendum siquidem, quod Deus voluntate antecedente vult omnes homines salvos fieri ; voluntate vero consequente vult quosdam utpote gratiae consentientes salvari ; quosdam vero utpote resistentes gratiae, secundum exigentiam suae iustitiae propter peccata quae in eis inveniuntur, damnari. Quam doctrinam praeclarissime exhibet S. Thomas in 1um dist. 46. q. 1. a. 1. « Voluntas, inquit, est duplex ; scilicet antecedens et consequens ; et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas conditiones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura eius et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens.

Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari : quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines salvos fieri vult. Et huius voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis, et huiusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur. Bonum enim est, eum qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae ; nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia iniustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum ; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens. Et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum, non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti ».

Porro cum Deus, spectata umana natura, omnes homines voluntate antecedente ordinet in salutem ; quandocumque homo invenitur sub conditione bonorum operum, voluntas consequens convenit cum prima Dei intentione voluntatis antecedentis : quandocumque vero homo invenitur sub conditionibus peccatorum, voluntas consequens se habet quasi de secunda Dei intentione. Illud enim ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi de prima intentione ; sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax ; et hoc est quasi de secunda intentione eius. « Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle. Sed quia quidam suae saluti adversantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scil. eos per iustitiam damnans ; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus poena in praesenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente ; sed est ab eo solummodo permissus. — Nec tamen intelligendum est ex praedictis, quod intentio Dei frustrari possit : quia istum qui non salvatur praescivit ab aeterno fore non salvandum, nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis qui est ordo absolutae voluntatis : sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam ». (S. Th., *De verit.* q. 23. a. 2.).

Assertio 59ª.

Nihil subtrahitur ab ordine causalitatis divinae voluntatis ; voluntas tamen Dei quae semper impletur non ea censenda est quae dicitur antecedens, sed quae dicitur consequens.

294. **Probatur thesis quoad 1ªm partem,** quae sic est : Nihil subtrahitur ab ordine causalitatis divinae voluntatis. — Et sane omnis effectus necesse est conformetur agenti secundum suam formam : unumquodque enim agit sibi simile, sive secundum proprietatem sive saltem secundum aliquam analogiam. Quare eadem ratio est in causis agentibus quae est in causis formalibus ; scilicet eadem ratione aliquid subtrahi potest a causalitate agentis, qua subtrahi

potest a forma secundum quam procederet a tali agente. Atqui in formis sic est, quod licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari huius vel illius sive speciei sive generis, tamen a forma universali quae est ratio entis nihil deficere possit : potest enim esse aliquid quod non sit homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Ergo hoc idem in causis agentibus contingere oportet ; ut scilicet, quamvis possit aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non tamen possit aliquid fieri extra ordinem causae universalis, quae est causa entis simpliciter, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae tamen et ipsa continetur sub ordine causae universalis ; unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. — Iamvero voluntas Dei est causa universalis omnium rerum, a qua cuncta entia procedunt secundum ipsam formalem rationem entis. Ergo nihil subtrahitur ab ordine causalitatis divinae voluntatis, nisi excedat totaliter formam entis, ut nempe sit nihil. Et ita id quod videtur recedere a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium : sicut peccator, qui quantum est in se recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum facit id ipsum quod Deus voluit permittere, et dum, eo supposito, per Dei iustitiam punitur. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 6.).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est : Voluntas Dei quae semper impletur non est voluntas antecedens, sed consequens. — Illa namque Dei voluntas semper impleri dicenda est, quae est de obiecto volito absolute et simpliciter, quatenus respicitur ut est in concreto a parte rei cum omnibus suis circumstantiis et dispositionibus, non autem solum secundum aliquam universalem considerationem et sub conditione. Atqui talis est voluntas *consequens*, non vero antecedens ; ut ex praecedenti thesi constat. Ergo voluntas consequens, non antecedens, semper impleri dicenda est.

Audiatur iterum S. Thomas : « Illud est simpliciter et perfecte volitum quod subiacet voluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare : et hoc pertinet ad voluntatem consequentem, quae respicit opera et dispositiones quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod est sibi conveniens et debitum : et hoc est quod dicitur Deus velle simpliciter, ut salutem vel aliquid huiusmodi : et ideo talis voluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subiicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit. Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam, non habet rationem voliti simpliciter sed secundum quid tantum ; sicut istum hominem, in quantum est homo, non est nisi bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata, et hoc Deus vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur velle aliquid *simpliciter* : et ideo talis voluntas potest non impleri ». (S. Th., 1. dist. 47. q. 1. a. 1).

Obiectiones.

295. *Ob.* 1°. — Sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit ; multa enim bona possunt fieri, quae non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

Resp. — *D. M.* : ita tamen quod scientia habet necessariam habitudinem ad verum, voluntas autem non ad omne bonum habet necessariam habitudinem, *C.* ; ita quod utraque habeat necessariam habitudinem ad omne suum obiectum etiam secundarium, *N.* — *C. m.* — *D. 1um C.* : vult omne bonum virtualiter, in quantum scilicet vult se, in quo virtualiter omne bonum existit, *C.* ; formaliter, quasi velit omne bonum quod potest existere in rebus creatis, *N.* — *C. m. subs.* — *N. ult. C.* — Nimirum : scientia Dei habet necessariam habitudinem ad omne verum : nam actus cognoscitivae virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente : quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum necessario est virtualiter in Deo. At divina voluntas non habet necessariam habitudinem ad bona a seipso distincta : nam actus appetitivae virtutis est ordinatus ad res secundum quod in seipsis sunt, res autem aliae a Deo nec possunt omnes habere esse in seipsis extra Deum, nec necessario dari debent in seipsis, cum non sint bona sine quibus divina essentia esse nequeat : et ideo voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad omnia bona, nisi in quantum vult se in quo virtualiter omne bonum existit. Non ergo necesse est ut Deus velit omnia alia a se, etiamsi necesse sit ut omnia alia a se cognoscat. (Cf. S. Th., 1. p. q. 19. a. 6. ad 2).

Ob. 2°. — Omnis causa prima, quae producit effectum mediante causa secunda quae possit impediri, non semper producit efficaciter effectum suum : sicut ex. gr. virtus motiva, quae utitur tibia, quandoque non producit effectum suum propter defectum tibiae. Sed voluntas Dei est causa prima non excludens causas secundas, quae deficere possunt. Ergo voluntas Dei non semper efficaciter producit effectum.

Resp. — *D. M.* : causa quae non sit universaliter prima potest impediri a suo effectu, propter defectum causae secundae, *C.* ; causa quae sit universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens, *N.* ; quia sic effectus nullo modo potest eius ordinem evadere. — *Cdm.* : voluntas Dei est causa universaliter prima, *C.* ; solum in aliquo ordine particulari, *N.* — *N. C.* (S. Th., 1. p. q. 19. a. 6. ad 3).

Ob. 3°. — Causa quae ad utrumlibet se habet non est efficax in productione effectus. Atqui divina voluntas est ad utrumlibet : quia quod potest velle potest non velle. Ergo divina voluntas non semper efficaciter impletur.

Resp. — *D. M.* : si ad utrumlibet se habet per modum contingentiae et mutabilitatis, *C.* ; secus, *N.* — *Cdm.* : non tamen per modum contingentiae et mutabilitatis, *C.* ; secus, *N.* — *D. rat. add.* : absolute, *C.* ; ex hypothesi quod ab aeterno libere illud voluerit, *N.* — *N. C.* — « Voluntas Dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle ; sed potius per modum libertatis : quia actus voluntatis suae semper est in potestate eius et ideo ista duo sunt incompossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit ». (S. Th. 1. dist. 47. q. 1. a. 1. ad 1.).

Ob. 4°. — Deus vult omnes homines salvos fieri. Atqui hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

Resp. — *D. M.* : voluntate antecedente, *C.* ; consequenti, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : voluntas antecedens, *C.* ; consequens, quae est simpliciter et absolute voluntas, *N.*

Assertio 60ª.

Voluntas Dei omnino immutabilis dicenda est.

296. **Probatur thesis**, 1° Argumento generali. — Voluntas Dei est ipsa Dei essentia. Atqui Dei essentia est omnino immutabilis, ut in thesi 26ª. probavimus. Ergo etiam voluntas Dei omnino immutabilis dicenda est.

2° Argumento speciali. — Tunc voluntas mutari dicitur, quando aliquis incipit velle quod prius non voluit, et desinit velle quod voluit; non vero si, eadem voluntate immobiliter permanente, rerum mutationem vult. Atqui, etsi Deus rerum mutationem velit, non tamen potest incipere velle quod prius non voluit, et desinere velle quod voluit. Ergo voluntas Dei est immutabilis.

Probatur minor. — Quod aliquis incipiat velle quod prius non volebat, et desinat velle quod volebat, accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum: quod non est absque mutatione eius; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset: ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. — Atqui neutrum dici potest de Deo; cum tum eius substantia tum scientia, ut vidimus, sint omnino invariabiles. — Ergo Deus nequit de novo incipere velle quod non volebat, et desinere velle quod volebat. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 7. *Contra gent.* l. 1. cap. 82. n. 4.).

Obiectiones.

297. *Ob.* 1.° — Quidquid Deus facit voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit. Ergo Deus habet voluntatem mutabilem.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: scilicet una et immutabili operatione causat rerum varietatem et mutationem, *C.*; mutatur in sua operatione, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Deus alia a se libere vult, ut in assertione 55ª probatum est. Ergo potest velle et non velle eadem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita est mutabile. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Resp. — *C. M.* — *D. 1um C.*: absolute, *C.*; ex suppositione, *N.* — *D. m*: quod habet potentiam passivam ad opposita, *C.*; quod habet potentiam mere activam ad opposita sine ulla potentialitate ex parte ipsius, *N.* — *N. C.* — (Cf. ea quae superius, n. 282, declarata sunt circa Dei libertatem).

Ob. 3°. — Multa in scripturis habentur, quae mutationem in divina voluntate significant; ut ex. gr. illud Gen. 6. 7.: " *Poenitet me fecisse hominem* ,, ; et illud Jerem. 18. 7: « *Sed si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei* ». Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

Resp. — *D. A.* : quae tamen metaphorice sunt intelligenda, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* — « Voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causae mediae non adaequant virtutem causae primae, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat : *Lazarus non resurget* ; respiciens vero ad causam primam divinam, poterat dicere : *Lazarus resurget.* Et utrumque horum Deus vult ; scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem ; vel e converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina ; sicut cum praedixit Ezechiae : *Dispone domui tuae, quia morieris, et non vives* (Is. 38. 1.), neque tamen ita evenit, quia ab aeterno aliter fuit in scientia et voluntate divina quae immutabilis est..... Quod ergo dicit, *Poenitentiam agam et ego*, intelligitur metaphorice dictum. Nam homines quando non implent quod comminati sunt, poenitere videntur ». (S. Th. 1. p. q. 19. a. 7. ad 4.).

Assertio 61ª.

Divina voluntas non omnibus rebus absolutam necessitatem imponit.

298. **Declaratur status quaestionis.** — Ex eo quod voluntas Dei minime potest impediri atque omnino immutabilis est, videretur concludendum quod igitur omnibus rebus necessitatem imponit. Ad probandum igitur quomodo hoc nequaquam sit verum, statuitur praesens thesis, cuius momentum neminem effugiet.

Ut S. Thomas (1. p. q. 19 a. 8.) notat, huius veritatis rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis ; dicentes quod ea quae Deus producit per causas necessarias sunt necessaria ; ea vero quae producit per causas contingentes sunt contingentia. — Sed quamvis verum sit necessaria a necessariis, contingentia a contingentibus causis evenire ; hoc tamen non videtur sufficienter dictum, propter duo. 1° Quia effectus alicuius primae causae est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae. At licet impediri possit effectus causae quae sit prima in certo ordine sed non sit absolute causa prima, nihil tamen impedire potest effectum causae quae est prima absolute. Unde nullus defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Et ideo remanet ostendendum quomodo non obstante indefectibilitate causae primae divinae et infallibilitate effectus, salvetur in effectu ratio contingentiae. 2° Quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse praeter intentionem et voluntatem divinam : quod est inconveniens. Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiae vel necessitatis in rebus, cui causa praeassignata subserviat. — Sic ergo melius

299. **Probatur thesis.** — Quando aliqua causa omnino efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur eam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Atqui voluntas divina est causa efficacissima. Ergo ex ea

non solum sequitur quod fiant illa quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. — Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit. Modum vero necessitatis vel contingentiae tum causis tum effectibus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae, in quo exhibentur causae necessariae ut necessario operantes, et causae contingentes ut contingenter operantes. (Cf. S. Th., praesertim 1. p. q. 19. a. 8; 1. 2^{ae} q. 10. a. 4.; *Contra gent.* l. 1. cap, 85. et lib. 2. cap. 30; *De verit.* q. 23. a. 5., et alibi).

Obiectiones.

300. *Ob.* 1°. — Si Deus aliquid voluerit, necesse est illud fieri. Ergo voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponit.

Resp. — *D. M.*: necesse est illud fieri vel necessario vel contingenter, prout Deus vult illud esse necessario vel contingenter, *C.*; necesse est illud fieri semper necessario, *N.* — *D. C.*: necessitatem vel absolutam vel conditionatam, *C.*; semper absolutam, *N.* — Scilicet ex hoc quod voluntas Dei consequens non potest frustrari, sequitur quidem hanc conditionalem esse veram: *si Deus hoc vult, necesse est hoc esse*; non tamen ita quod semper necessarium absolute debeat esse illud quod fit, cum bene possit esse contingens, seu necessarium solum ex hypothesi. Quae enim fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere.

Ob. 2°. — Omnis causa quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit. Atqui voluntas Dei non potest impediri, ut probatum supra est. Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

Resp. — *D. M.*: ex necessitate vel absoluta, vel hypothetica *C.*; semper absoluta, *N.* — *D. m.*: et tamen potest velle aliquid esse vel necessario vel contingenter, *C.*; solum *necessario*, *N.* — *D. C.*: vel absolutam vel conditionalem, prout vult ens esse necessario vel contingenter, *C.*; semper absolutam, *N.*

Ob. 3° *instando.* — Ea quae habent necessitatem ex prioribus sunt necessaria absolute. Atqui res creatae comparantur ad divinam voluntatem sicut ad aliquid prius a quo habent necessitatem. Ergo omne quod Deus vult esse est mere necessarium absolute.

Resp. — *D. M.*: si in ipsis prioribus habent modum necessitatis absolutae, *C.*; si in prioribus habent modum necessitatis ex suppositione tantum, *N.* — *D. m.*: et tamen in voluntate divina quaedam sunt volita esse necessario absolute, quaedam sunt volita esse contingenter, ideoque solum

cum necessitate ex suppositione, *C.* ; in voluntate divina a qua omnia pendent tamquam a priori causa, omnia sunt volita esse ex necessitate absoluta, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Omnis conditionalis vera est necessaria. Atqui haec conditionalis est vera : « *Si aliquid Deus vult, illud est* ». Ergo omne volitum a Deo est necessarium.

Resp. — *D. M.* : necessitate consequentiae, *C.* ; necessitate ipsius consequentis materialiter sumpti, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : necesse est illud esse necessario vel contingenter, prouti est volitum esse a Deo, *C.* ; necesse est illud esse semper necessario, *N.*

Assertio 62ª.

Malum culpae Deus nullo modo vult ; malum autem naturalis defectus vel malum poenae vult per accidens, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum.

301. **Praenotandum.** — Quomodo voluntas Dei se habeat circa mala, satis constat ex iis quae circa malum fuse declaravimus in praenotandis ad ass. 29.um contra dualismum manichaeorum. Attamen, ut etiam in suo loco proprio haec doctrina, quae maximi momenti est, tradatur, hanc thesim statuimus.

302. **Probatur thesis.** — Cum ratio boni sit ratio appetibilis, malum autem opponatur bono ; impossibile est quod aliquod malum in quantum huiusmodi appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali qui est voluntas. Tamen aliquod malum potest appeti per accidens in quantum consequitur ad aliquod bonum, idest in quantum appetitur aliquod bonum cui coniungitur illud malum. Malum autem, quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec etiam per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. — Atqui nullum bonum Deus magis vult quam suam bonitatem ; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Ergo malum quod privat ordinem ad bonum divinum, idest malum culpae, Deus nullo modo vult, neque *per se*, neque *per accidens*. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum ; sicut volendo iustitiam, vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 9.).

303. **Nota.** — « Quidam dixerunt, ut S. Thomas notat loco citato ad 1um, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri ; quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quae in se mala sunt ordinantur ad aliquod bonum ; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur : bonum est mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur ; quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens ».

Sane, « sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis malum in quantum huiusmodi sit inordinatum ; et ipsa inordinatio est ordo eius, sicut ipsum privari est esse eius, et ipsa negatio est eius positio, sicut est in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri vel esse, malum est, et non bonum : quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly *esse* designat compositionem huius privationis ad subiectum, in qua compositione non consistit ratio bonitatis; sicut etiam cum dicimus albedinem esse *abstractum*, significamus ordinem eius ad subiectum, quia accidentis esse est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod a Deo elicitur, significat ly *esse* positum in hoc dicto : mala esse occasiones bonorum. Et ideo hoc bonum est, *mala esse occasiones bonorum* ; sed *mala esse simpliciter* non est bonum ». (S. Th. in 1. dist. 46. q. 1. a. 2. corp.). — Porro per hoc quod mala sint occasiones bonorum, habetur ordo quidam mali ad bonum qui est solum *per accidens* et non *per se*. Id enim quod est *occasio* ut aliquid fiat vel sit, habet quidem ad illud ordinem causae, sed per accidens tantum, et nullo modo per se. Tripliciter siquidem distingui potest causa per accidens. Est enim quaedam causa per accidens quae nihil operatur ad effectum, sed mere accidit operanti, sicut musica aedificatoris nihil operatur ad domum. Est etiam quaedam causa per accidens, cuius operatio attingit usque ad effectum, quem tamen praeter intentionem inducit ; et talis est casus vel fortuna ; sicut fodiens sepulcrum ad sepeliendum, invenit thesaurum praeter intentionem. Quaedam vero causa per accidens est, quae aliquid operatur, non tamen pertingit eius operatio usque ad effectum coniunctum effectui qui ab agente producitur. Et talis causa dicitur proprie *occasio*. Et sic mala fieri est per accidens causa boni, per modum occasionis tantum. Sicut patet quod persecutio tyramni non tangit claritatem patientiae martyris, quae est etiam praeter intentionem tyramni, sed tangit solum cruciatum corporis, qui est materia patientiae qua clarescit martyr. — Quare non est dicendum quod asserendo bonum esse mala fieri vel esse, importetur ordo mali ad bonum : nam nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens ; sed secundum illud quod competit ei per se. (Cf. S. Th. 1. p. q. 19. a. 9. ad 1 ; in 1. dist. 46. q. 1. a. 2. ad 3).

Hinc est quod neque dici potest malum esse volitum a Deo, quasi conferens ad perfectionem universi. Malum enim per se ad universi perfectionem non confert. « Sane illud per se confert ad perfectionem alicuius totius, quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicuius perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae, neque accidentis, sed privationis tantum ; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, in quantum coniungitur alicui quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel aliquid antecedens malum, vel aliquid consequens malum. Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis ; et sine tali natura, ex cuius defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens est autem illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis, cum causae per accidens infinitae sint ». (S. Th. in 1. dist. q. 1. a. 3).

Cum igitur malum per se non conferat ad perfectionem universi, sicut secundum se non est bonum, non erit per se volitum a Deo, ad cuius voluntatem eodem modo aliquid se habet, sicut se habet ad hoc quod sit bonum. Quia tamen utrumque bonum quod coniungitur malum, scilicet antecedens et consequens, est secundum se aliquod bonum, utrumque est a Deo volitum. Vult scilicet Deus bonum antecedens, quod est conditio naturae potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat ; unde

sequitur quod, etsi non velit mala fieri, tamen vult permittere mala fieri. Vult etiam bonum consequens, ex quo malum ordinatur ; unde sequitur quod, quamvis non velit mala fieri, vult tamen mala facta ordinare. (Cf. S. Th. in 1. d. 46. q. 1. a. 4.).

Obiectiones.

304. *Ob.* 1°. — Mala fieri et mala non fieri sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri ; quia cum quaedam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Resp. — *D. M.* : et tamen, licet *mala fieri* et *mala non fieri* contradictorie opponantur, *velle mala fieri* et *velle mala non fieri* non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum, actu scilicet voluntatis in utroque affirmato, *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 19. a. 9. ad 3).

Ob. 2°. — Nullius sapientis voluntas est impossibilium. Sed impossibile est quod, remoto hoc quod est mala non fieri, non sequatur mala fieri. Cum igitur a voluntate Dei removeatur hoc quod est mala non fieri, quia Deus non vult mala non fieri, videtur quod necessario velit mala fieri.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : et tamen bene esse potest, quod, remoto hoc quod est velle mala non fieri, non tamen sequatur velle mala fieri, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* — Audiatur S. Thomas : « Mala culpae non fieri vult Deus voluntate antecedente, non autem voluntate consequente, nisi de illis quos scit mala non velle facere, quia voluntas consequens recipit conditionem creaturae. Nec tamen sequitur quod voluntate consequente velit mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Nec tamen impossibile vult : quia non vult ut simul mala fiant et non fiant, vel quod neutrum eorum sit unum, sicut obiectio procedebat. Fieri enim mala, et mala non fieri sunt contradictorie opposita ; et ideo inter ea non potest esse medium. Sed velle mala fieri, et velle non fieri non sunt contradictoria, et ideo non est necesse alterum esse verum ». (Cf. S. Th., in 1. d. 46. q. 1. a. 4. ad 3).

Ob. 3°. — Ut Augustinus dicit, melius est natura quae potest peccare, quam quae peccare non potest. Sed omne quod est optimum est Deo attribuendum. Ergo Deus potest velle etiam malum culpae.

Resp. — *D. M.* : scilicet melius est natura rationalis et praedita libertate utcumque defectibili, quam natura irrationalis et libertate carens, *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Comparatio illa Augustini, ut patet, non est intelligenda universaliter, sed solum inter homines et bruta.

Ob. 4°. — Natura quae est ad utrumlibet potest velle bonum vel malum. Sed Dei voluntas est ad utrumlibet. Ergo potest velle bonum et malum.

Resp. — *D. M.* : si est natura defectibilis, et in eo statu in quo deficere potest a recta operatione, *C.* ; si est natura indefectibilis in agendo, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 5°. — Quicumque cooperatur peccanti peccat et ipse. Sed Deus cooperatur peccanti ; ipse enim operatur in omni operante. Ergo Deus peccat.

Resp. — *D. M.* : qui peccanti cooperatur etiam quantum ad id quod eius operatio habet de deformitate, *C.* ; qui cooperatur mere quantum ad id quod eius operatio habet de entitate et actualitate, *Subd.* : quando non adest proportionata causa talis cooperationis, *Tr.* ; quando adest causa proportionata, *N.* — *Cdm.* : quoad deformitatem peccati, *N.* ; quoad eius entitatem et actualitatem, *iter. Subd.* : et adest proportionata ratio concurrendi, quia Deus, naturae institutor, non subtrahit propriam operationem a rebus iuxta cuiusque naturam, *C.* ; non adest talis ratio, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Qui omittit facere bonum quod facere potest, et quod non prohibet peccatum quod potest prohibere seu impedire, peccat. Atqui Deus multa bona omittit quae potest facere; neque peccata prohibet quae impedire potest. Ergo Deus peccat.

Resp. — *D. M.*: si tenetur ad illa bona facienda, vel peccata prohibenda, *C.*; secus, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 7°. — Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et ordinem universi, quia hoc est quod maxime vult in creaturis. Sed malum confert ad perfectionem et ordinem universi. Ergo Deus vult malum.

Resp. — *D. M.*: vult omne illud quod pertinet per se ad perfectionem et ordinem universi, *C.*; quod confert solum per accidens, *Subd.*: vult illud permittere, et haec ipsa permissio est quoddam bonum per se conferens ad ordinem universi, *C.*; vult illud esse vel fieri, *N.* — *Cdm.*: per accidens, *C.*; per se, *N.* — *D. C.*: idest vult permittere malum, *C.*; vult malum, *N.* (Cf. ea quae in superiori nota dicta sunt).

Ob. 8°. — In malis quae fiunt apparet decor iustitiae et sapientiae Dei. Sed Deus gaudet de omnibus in quibus apparet bonum virtutis suae. Ergo gaudet etiam de malis, sicque ea vult.

Resp. — *D. M.*: scilicet decor iustitiae et sapientiae Dei apparet in permissione et ordinatione malorum, quarum utramque Deus vult, *C.*; apparet in hoc ipso quod est malum fieri: quod secundum se dicit recessum a decore speciei exemplaris primi, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 9°. — Effectus causae secundae reducitur in causam primam; bonum autem est causa mali. Sed Dei voluntas est causa omnis boni. Ergo etiam et omnis mali.

Resp. — *D. 1.am p. M.*: secundum quod habet de entitate et perfectione, *C.*; quantum ad id quod habet de defectu, *N.* — *D. 2.am p. M.*: mali culpae, *N.*; mali naturalis defectus et poenae, *Subd.*: quasi per accidens, *C.*; quasi per se, *N.* — *C. m.* — *D. C. ut in 2.a p. M.*

Corollarium.

305. **Quomodo mala dicantur fieri praeter vel contra Dei voluntatem.** Responsio ad hanc quaestionem colligi potest ex dictis. Igitur

1°. Fieri aliquid praeter voluntatem dupliciter intelligi potest. Nempe aut ita quod voluntas sit de opposito; puta quod Deus velit mala non fieri et tamen mala fiant: et hoc est non tantum praeter voluntatem, sed etiam *contra* voluntatem; aut ita quod voluntas neque sit de hoc neque de opposito: puta quod Deus neque velit mala fieri, neque velit mala non fieri, et tamen mala fiant: et hoc est *praeter* voluntatem, sed non contra. — Possumus autem loqui de divina voluntate beneplaciti, vel signi; et de voluntate beneplaciti vel consequente vel antecedente.

Loquendo ergo de voluntate beneplaciti consequente, aliquid fit praeter eam, sed non contra eam: quia totum impletur quod voluntate consequente Deus vult, ut supra dictum est. Sic ex. gr. quia Deus voluntate consequente, etsi nec velit mala fieri nec velit mala non fieri, vult tamen hoc quod est mali permissio quae in se bona est; ipsa quidem permissio malorum datur in rebus ut effectus divinae voluntatis, sicque impletur divina voluntas consequens; mala vero quae fiunt sunt praeter Dei voluntatem consequentem sed non contra. — Oppositum vero eius quod Deus vult voluntate antecedente, fieri potest, cum non semper talis voluntas impleatur. Et ideo et praeter eam et contra eam fieri potest.

2°. Signa voluntatis quaedam respondent voluntati antecedenti, ut praeceptum, consilium, et prohibitio, quibus omnibus ordinatur rationalis natura in finem suum, quod est voluntatis antecedentis. Unde et praeter hanc voluntatem et contra eam fieri potest.

Alia vero duo signa, scilicet permissio et operatio, respondent voluntati consequenti, sed diversimode. Nam operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens; et ideo, sicut aliquid fieri contra voluntatem consequentem non potest, sed praeter eam potest, ita nec contra operationem potest aliquid fieri, sed praeter eam fit. Non enim potest esse oppositum eius quod Deus operatur: quia sic opposita simul essent; sed multa fiunt quae Deus non operatur, scilicet mala. — « Sed permissio pertinet ad causam creatam, quae voluntati Dei consequenti subiicitur, ut sit potens deficere et non deficere; cuius tamen effectus, scilicet deficere, non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem; sed tamen pertinet ad causam illam cuius est permissio facultatem respiciens. Unde praeter permissionem non fit quod fit praeter voluntatem consequentem: unde praeter permissionem nihil potest fieri, nec contra eam. Tamen potest fieri oppositum eius quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem: quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem; unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam ». (Cf. S. Th. in 1. dist. 47. q. 1. a. 2.).

3°. Neque putandum est quod ea quae fiunt praeter voluntatem divinam, imo etiam contra voluntatem antecedentem, non omnia obsequantur quodammodo voluntati Dei consequenti.

« Voluntas enim consequens dupliciter potest accipi. Aut secundum quod sequitur conceptionem finis tantum; et sic voluntas est de fine in communi, sine aliqua determinatione eius quod est ad finem. Aut secundum quod sequitur conceptionem eius quod est ad finem, et conditionem eius; et sic voluntas consequens est de consecutione finis, secundum aliquem determinatum modum. Verbi gratia, aedificator in constitutione domus habet duos motus voluntatis. Unum quo vult formam domus inducere in materiam sine hoc quod aliquid consideret determinate de partibus domus. Alium motum habet quo, considerato quod lapis iste est aptus ad fundamentum, vult ipsum in fundamento collocare. Utroque autem modo accipiendo voluntatem consequentem in Deo, mala quae fiunt obsequuntur sibi. Si enim accipiatur voluntas prout est de ordine universi in communi, constat quod malum quod exit ab ordine praecepti, in contrarium ordinem relabitur, scilicet in ordinem poenae ad culpam: velut lapis mollis et levis, qui non est aptus ad fundamentum, in supremo parietis ponitur. Similiter etiam patet quod obsequitur voluntati consequenti secundo modo acceptae, quae est quod iste praevisus peccator puniatur: nisi enim ista conditio in eo per actum peccati fieret, voluntas divina de poena eius non impleretur; sicut ipsa gravitas lapidis obsequitur voluntati artificis, qua vult eum sic ordinari, ut in fundamento ponatur ». (S. Th. in 1. dist. 47. q. 1. a. 3.).

Assertio 63ª.

Divinae voluntati conformari oportet voluntatem creaturae. Haec vero conformitas voluntatum attenditur praecipue secundum volitum non quidem materialiter sed formaliter spectatum.

306. **Declaratur status quaestionis.** — Ad dignitatem alicuius voluntatis pertinet etiam quod ei conformentur aliae voluntates; unde ad nostram tractationem illud quoque spectat considerare, utrum et quomodo voluntati divinae conformari debeant voluntates creatae.

Ut etiam alibi explicatum est (Cf. ass. 21.), « conformitas est convenientia in forma una: et sic idem est quod similitudo quam causat unitas

qualitatis. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter ; vel ex eo quod participant unam formam ....., et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium : unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme ; vel ex eo quod unum, quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet ....., et talis similitudo, quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius : et sic voluntas nostra divinae conformatur ». (S. Th. in *1. Sent.* dist. 48. q. 1. a. 1.).

Porro conformitas voluntatum potest attendi vel generatim, vel speciatim quatenus voluntatis actus suam quasi speciem in genere moris desumit ab obiecto volito. Hinc in duas partes thesim distinguimus ; in prima generatim probamus voluntatem creaturae debere conformari divinae ; in secunda, hanc conformitatem hic attendi praecipue secundum volitum non quidem materialiter, sed formaliter (sensu explicando) inspecto.

307. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Teneri creaturam rationalem conformare suam voluntatem voluntati divinae, exinde generatim probari potest, quod in quolibet genere id quod est primum et in quo natura generis perfectissime invenitur, est mensura ceterorum quae in eodem genere inveniuntur ; quatenus scilicet ex propinquitate ad ipsum vel remotione ab ipso cognoscitur de unoquoque quantum participet de natura generis. Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat ; secundum vero quod ei dissimile invenitur, ad non esse accedit ; et idem de omnibus quae in Deo et creaturis pariter inveniuntur dici oportet. Atqui inter haec est etiam voluntas. Sicut ergo divinus intellectus omnis cognitionis est mensura, et bonitas mensura omnis bonitatis, sic divina voluntas est mensura omnis bonae voluntatis. Nimirum ex hoc unaquaeque voluntas bona est, quod divinae voluntati conformatur. Unde cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinae voluntati conformem. (Cf. S. Th. *De verit.* q. 23. a. 7 ; 1. 2ae q. 19. a. 9.).

Probatur thesis quoad 2am partem. — Conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis, quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae ; vel de ipso actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur. Actus autem voluntatis potest imitari actum voluntatis divinae, vel quantum ad esse naturae, secundum quod naturaliter a sua potentia exit, vel secundum perfectionem superadditam, secundum quam dicitur actus talis vel talis, quasi in specie moris : quam quidem speciem actus voluntarius trahit ab obiecto. — Atqui, si loquimur de conformitate voluntatis quae intelligitur de ipsa potentia voluntatis vel de ipso actu voluntatis prouti spectantur secundum esse naturae, iam evidenter constat ex dictis (Cf. ass. 21. et notam ad n. 133.), vo-

luntatem creaturae necessario conformari voluntati divinae : pertinet enim haec conformitas ad similitudinem in qua consistit ratio imaginis, quae est communis bonis et malis nec cadit sub praecepto. Ergo consideranda nunc praecipue est conformitas quae se tenet ex parte voliti, quatenus ab eo actus voluntatis suam quasi speciem desumit.

Iamvero ad obiectum alicuius actus duo concurrunt : unum quod se habet quasi *materialiter*, et alterum quod est sicut *formale*, complens rationem obiecti. Illud autem quod se habet materialiter ad obiectum voluntatis est quaecumque res volita, sed ratio obiecti completur ex ratione boni. Cum igitur illud quod est formale in obiecto, et non quod est materiale, specificet actum, patet quod conformitas actus voluntatis creatae cum voluntate divina in volito, attenditur praecipue secundum volitum *formaliter* spectatum : nempe ex hoc quod voluntas humana tendit in bonum sicut voluntas divina.

« Sed haec conformitas (advertit ulterius S. Thomas) includit etiam conformitatem finis, in quantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, etsi etiam in se quandoque bonum sit ; unde ex hoc etiam attenditur essentialiter conformitas ; non autem ex ipsa re volita (materialiter sumpta), ex qua actus speciem non trahit ». (Cf. S. Th. in 1. dist. 48. q. 1. a. 2.).

Quomodo autem voluntas creata debeat in volito conformari divinae, sic ulterius ac sapienter declarat S. Thomas (1. 2ae q. 19. a. 10.) : « Voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicuius velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona ; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona ; sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est ; voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. — Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus ; secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia : et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem ; uxor autem latronis considerare debet bonum privatum familiae : et secundum hoc vult maritum latronem non occidi.

Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secumdum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem : cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito *formaliter* : tenetur enim velle bonum divinum et commune ; sed non *materialiter*, ratione iam dicta.

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo ; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis ; quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eam velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult : et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis ».

308. **Nota.** — 1°. Quodnam sit volitum divinum secundum communem rationem volendi atque secundum voluntatem antecedentem, est nobis notum ; scimus enim quod quidquid Deus vult, vult sub ratione boni communis quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi ; et item scimus Deum voluntate antecedente velle omnium hominum bonum et salutem. Sed quodnam sit Dei volitum voluntate consequente, non potest nobis innotescere nisi vel per revelationem, vel per operationem. Permissio autem numquam significat quod voluntas sit de culpa, sed de bono quod antecedit culpam, et quod consequitur culpam ut per quod ordo boni universi reparatur.

2°. Quid si Deus alicui revelaret suam damnationem ? Respondet S. Thomas quod, « quamvis de potentia *absoluta* Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia *ordinaria*, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi, non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita conditione meritorum. — Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem *absolute*, sed *secundum ordinem iustitiae*, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinae, sed voluntati peccati (ideoque esset peccatum) ». *De verit.* q. 23. a. 8. ad 2. — Sufficit ergo circa hoc, quod homo velit iustitiam Dei : tenetur scilicet velle istum ordinem iustitiae, quo, si in peccatis moritur, damnatur ; quia hoc est quod Deus vult, et non damnationem per se, neque culpam. (Cf. S. Th. 1. 2ae q. 19. a. 10. ad 2 ; in 1. d. 48. q. 1. a. 4. ad 2.).

3°. Quomodo Christus aliqua voluntate passionem noluit, cum tamen sciret Deum eam velle ? Respondeo, quod passio Christi dupliciter considerari poterat. Uno modo *per se*, in quantum scilicet erat quaedam afflictio innocentis ; alio modo *secundum ordinem ad fructum* ad quem Deus eam ordinabat : et sic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Christi quae poterat istum ordinem considerare, scilicet *voluntas rationis deliberata*, hanc passionem volebat, sicut et Deus ; sed voluntas naturalis et

appetitus sensitivus, cuius non est conferre sed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc passionem : et in hoc ipso divinae voluntati quodammodo in volito conformabatur, quandoquidem nec ipse Deus passionem Christi volebat secundum se solam consideratam. (Cf. S. Th. *De verit.* q. 23. a. 8. ad 4 ; in 1. dist. 48. q. 1. a. 4. ad 3.).

Obiectiones.

309. *Ob.* 1.° — Sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiae divinae : multa enim Deus scit quae nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : per aequiparantiam, *C.* ; per imitationem, *N.* — *D. rat. add.* : et ex hoc sequitur quod nostra scientia non aequiparatur scientiae divinae, *C.* ; et ex hoc sequitur quod eam non imitatur, *N.* — *N. C.* — « Voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem ; et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae in quantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinae in quantum est agenti conveniens ; et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam ». (S. Th. 1. 2ae ; q. 19. a. 9. ad 2.).

Ob. 2°. — Non possumus velle quae ignoramus : bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid velit Deus ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinae voluntati conformari in volito.

Resp. — *Tr. M.* ; vel *C. M. et rat. add.* — *D. m.* : scil. nescimus saepe quid velit Deus in particulari, ideoque quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati, *C.* ; nescimus quid velit Deus secundum rationem communem, *N.* — « Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni ; et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae quantum ad rationem voliti. (S. Th. l. c. a. 10. ad 1.). — *N. C.* — Confer superiorem notam, n. 1. »

Ob. 3° *instando* — Voluntas non est nisi boni. Si igitur ex convenientia in bono est conformitas voluntatis, videtur quod omnis voluntas, etiam peccati, divinae voluntati conformetur.

Resp. — *D. A.* : ita tamen ut interdum tendat in bonum quod ei non in veritate sed solum apparenter sit tale, *C.* ; secus, *M.* — *D. C.* : si bonum hic attenderetur quomodocumque, etiamsi sit falsum, *C.* ; si bonum hic sumitur secundum suam veritatem, *N.* — « In eo qui peccat, ait S. Thomas (1. dist. 48. q. 1. a. 2. ad 3.) voluntas rationis non tendit in id quod est sibi bonum, sed in id quod est alteri bonum scilicet concupiscibili et irascibili : non enim homo dicitur homo propter concupiscibilem vel irascibilem, sed propter rationem ; et ideo non est bona voluntas. Si tamen irascibilis per se tenderet in suum obiectum, quod est suum bonum, non est culpabilis, sicut est in brutis, et habet quamdam conformitatem ad voluntatem divinam in quantum tendit in id in quod ordinavit eam Deus ».

Ob. 4°. — Ratio bonitatis, secundum quam dicitur consideranda esse conformitas in volito, est ex fine. Atqui contingit aliquem propter bonum finem agentem divinae voluntati non conformari, sicut qui furatur diviti, ut det eleemosynas pauperi. Ergo non videtur conformitas cum divina voluntate attendenda esse in volito ex ratione bonitatis.

Resp. — *D. M.* : ita tamen ut in volito requiratur proportio ad formam bonitatis, ut eam induere possit : quod quidem non habetur quando obiectum est intrinsece malum, *C.* ; secus, *N.* — *D. m.* : et ratio est quia in tali casu volitum, utpote intrinsece malum, improportionatum est ad talem formam

bonitatis, *C*; secus, *N*. — « Sicut forma naturalis est in materia ab agente (ait S. Th. l. c. ad 5), ita forma bonitatis est in volito a fine; et sicut materia improportionata ad formam, adveniente debito agente, nunquam consequitur formam, sicut lapis non fit caro a virtute digestiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, numquam bonitatem recipit; et talia sunt quae per se sunt mala, ut furari et huiusmodi ».

Ob. 5°. — Nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem; puta cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* — Ad exemplum, *D*: si ille filius vellet mortem patris in se spectatam, *C.*; si eam vult sub ratione boni voliti a Deo iuxta ordinationem suae sapientiae, *N.* — *D. C.*: non tenetur conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito *materialiter*, *C.*; *formaliter*, iuxta sensum in thesi explicatum, *N.*

Assertio 64ª.

Actus divinae voluntatis, secundum analogiam ad actus humanae voluntatis, distingui possunt iuxta triplicem ordinem. Porro, inter actus qui pertinent ad primum ordinem, amor imprimis proprie Deo competere dicendus est.

310. **Declaratur 1ª pars.** — Actus divinae voluntatis, si entitative in seipso consideratur, est unicus et simplicissimus, sicut ipsa essentia Dei cum qua identificatur. Attamen in illo actu omnes perfectiones continentur quae divisim esse possunt in actibus voluntatis creatae, seclusis imperfectionibus. Unde (quemadmodum in ass. 20. explicatum est), illi actus, qui in propria formali ratione, seu in sua specie, non includunt necessario imperfectionem, possunt cum proprietate tribui divinae voluntati secundum eorum formalem rationem, licet non secundum modum quo sunt in creaturis (in his enim semper habetur imperfectio actus participati et finiti); illi vero actus, qui etiam in propria formali ratione, seu secundum ipsam rationem suae speciei, includunt imperfectionem, non poterunt divinae voluntati cum proprietate et formaliter tribui, sed ad summum solum metaphorice.

Porro, ad decernendum quomodo attendantur actus in divina voluntate secundum analogiam ad actus humanae voluntatis, distinguere possumus, iuxta nostrum modum intelligendi, actus voluntatis divinae secundum triplicem ordinem.

Primus est secundum ordinem passionum: quamvis enim istae, ut proprie sunt passiones, dicantur de appetitu sensitivo; possunt tamen, per similitudinem, spiritualiter et ut simplices operationes inveniri in voluntate: seclusa nempe perturbatione et corporali immutatione, quae materialiter se habet in qualibet passione proprie dicta. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. c. 90. n. 1.).

Secundus est secundum ordinem operationum quae solent intervenire in humana deliberatione ad finem per media obtinendum.

Tertius denique est secundum diversas virtutes quae propriae sunt voluntatis. (Cf. FR. DE LUGO in 1. p. disp. 35. c. 3.).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est : Secundum ordinem passionum, *amor* imprimis proprie competit Deo. — Nam amor est primus motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis, quo remoto nullus actus appetitus esset possibilis. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Atqui in Deo est voluntas. Ergo necesse est ponere, et quidem proprie, amorem in Deo.

Maior supponitur aliunde nota, et breviter sic probatur. Ille actus est primus alicuius potentiae, qui *primo* et *per se* fertur in obiectum illius. Atqui talis est amor. Et sane 1° cum actus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis feratur primo et per se in bonum, solum autem secundario et per aliud in malum, quatenus nempe est oppositum bono ; oportet ut naturaliter sint priores actus voluntatis et appetitus, qui respiciunt bonum, quam qui respiciunt malum : semper enim id quod est *per se*, prius est eo quod est *per aliud*. Porro amor est de his actibus qui respiciunt bonum. Sed insuper 2° inter actus respicientes bonum, amor est *primus*. Nam quod est communius naturaliter est prius eo quod est minus commune : unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quaedam vera. Iamvero dum aliqui actus voluntatis et appetitus respiciunt bonum sub aliqua speciali conditione, (sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito, desiderium autem et spes de bono nondum adepto), amor respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Ergo amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum ; neque aliquis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. (Cf. S. TH. 1. p. q. 20. a. 1.).

311. **Notanda circa amorem Dei.** — 1°. Amat Deus *primario* bonitatem suam, quia haec est bonum Deo adaequatum et necessarium ; *secundario* vero omnia quibus per voluntatem tribuit aliquod bonum, praeter illud quod habent prout sunt (eminenter vel formaliter) intelligibiliter in Deo independenter ab actu divinae voluntatis : scilicet quaecumque in aliqua differentia temporis aliquod esse obtinent. Amare enim est velle alicui bonum. Sed Deus cuilibet existenti vult aliquod bonum : omnia enim existentia, in quantum sunt, bona sunt, cum ipsum esse et quaelibet perfectio rei sit aliquod bonum : nihil autem habet esse aut quodcumque bonum nisi in quantum est volitum a Deo, cum voluntas Dei sit causa omnium rerum. Ergo.

2°. Non tamen Deus eo modo res amat sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto ; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius ; sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. (Cf. S. TH. 1. p. q. 20. a. 2.).

3°. Hinc est quod Deus dicendus est magis diligere meliora. Sicut enim amare aliquid est velle ei bonum, ita diligere magis aliquid nihil aliud est

quam ei maius bonum velle. Voluntas autem Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur, quod meliora plus amari a Deo intelliguntur. (Cf. S. Th. ib. a. 4.).

Quamvis vero ex parte ipsius boni quod Deus vult amato, quaedam plus quam alia amet, tamen ex parte ipsius actus voluntatis, qui nempe sit magis vel minus intensus, omnia aequaliter amat. Omnia enim amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. (Cf. S. Th. ib. a. 3.).

4°. Solas autem creaturas intellectuales Deus amat amore *amicitiae*; irrationales vero amat solum amore quasi *concupiscientiae*. Nam amicitia, sicuti et proprie benevolentia, haberi non potest nisi ad creaturas in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitae; et quibus potest bene evenire vel male secundum fortunam et felicitatem. Atqui creaturae irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatae vitae qua Deus vivit. Ergo Deus proprie loquendo non amat creaturas irrationales amore *amicitiae*, sed *amore quasi concupiscientiae*; in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum: non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem manifestandam, et nostram utilitatem: concupiscere enim possumus aliquid non solum nobis, sed et aliis. (Cf. S. Th. ib. a. 2. ad 3.).

5°. Amor dici potest etiam in Deo *vis unitiva* et *concretiva*, sed absque quacumque compositione. Cuius ratio est quia actus amoris semper tendit in duo, scilicet in *bonum quod* quis vult alicui, et in *eum cui* vult bonum; hoc enim est proprie amare aliquem: velle ei bonum. Unde in hoc quod aliquis amat se, vult bonum sibi: et sic illud bonum quaerit sibi *unire* in quantum potest; in hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi: et sic utitur eo tamquam seipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum, quasi alium sibi *aggregando*. Sic igitur etiam amor divinus dici potest vis unitiva et concretiva, sed absque compositione, in quantum bonum quod Deus vult sibi non est aliud quam ipse, et aliis bona vult quin compositio in eo resultet. (Cf. S. Th. 1. p. q. 20. a. 1. ad 3.).

Assertio 65ª.

Praeter actum amoris, secundum ordinem passionum, tribui debent Deo proprie seu formaliter gaudium et delectatio, zelus, atque odium abominationis mali. Alii vero actus nequeunt attribui voluntati divinae, nisi tantum metaphorice.

312. **Probatur thesis quoad 1ªm partem.** — Re etenim vera, I°. *Gaudium et delectatio* est quaedam quietatio voluntatis in bono possesso: atque in hoc solum differt ab amore, quod amor est de bono absolute, abstrahendo ab hoc quod sit habitum vel non habitum; gaudium vero et delectatio est de bono habito. Porro quies in bono possesso nullam in sua ratione imperfectionem importat, et maxime convenit Deo, qui in seipso maxime quietatur, utpote omnem sufficientiam in semetipso habens. Igitur gaudium et delectatio proprie convenit Deo.

Gaudet vero Deus etiam de bonis a se distinctis. Unumquodque enim naturaliter in suo simili gaudet quasi in convenienti; quod si aliquando non gaudet, hoc est per accidens in quantum illius bonum est impeditivum propriae utilitatis. Atqui omne bonum

est divinae bonitatis similitudo ; neque ex ullo bono aliquid Deo deperit. Ergo Deus de omni bono etiam a se distincto gaudet.

Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto ; gaudium autem hoc non requirit, cum sola quietatio voluntatis sufficiat ad eius rationem. Unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur ; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet, quod Deus, proprie, solum in seipso delectatur, gaudet autem in se et in aliis. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. c. 90. n. 2. et 4.).

II°. *Zelus* est actus appetitivae virtutis proveniens ex intensione amoris, fortiter repellens omne contrarium vel repugnans. Atqui Deo maxime convenit repellere quaecumque contrariantur bono divino : unde et illi qui peccando se opponunt divinae bonitati, reducuntur in ordinem divinae gloriae, dum per eius iustitiam puniuntur. Ergo zelus proprie convenit Deo. (Cf. S. Th. 1. 2ae q. 28. a. 4.).

III°. *Odium abominationis* est actus quo detestamur malum. Atqui Deus maxime detestatur malum culpae quod privat ordinem ad bonum divinum. Ergo odium huiusmodi tribui potest proprie Deo.

Et hoc modo intelligitur illud (Psal. 5. 7.) : « *Odisti omnes operantes iniquitatem* ». Ut enim ait S. Thomas : « Nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturae quaedam, amat : sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt ; et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur ». (Cf. S. Th. 1. p. q. 20. a. 2. ad. 4.).

Ab odio autem abominationis culpae distinguendum est odium inimicitiae quo quis vult alicui malum ut ipsi malum. Porro cum Deus nulli possit velle malum ut ipsius malum, sed solum ut iustum et reducibile in bonum ordinis universi, patet quod in Deo non est proprie odium inimicitiae. Unde est quod Deus puniens *non laetatur in perditione impiorum* (Sap. 1.), sed in sua iustitia. Sicut iustus iudex damnans homicidam, dici non debet hoc facere ex *odio* ipsius, sed ex *amore* boni communis. — Id tamen quod dici potest *cum proprietate* odium abominationis culpae, potest dici *metaphorice* odium inimicitiae adversus peccatorem, ut in loco supra adducto : « Odisti omnes operantes iniquitatem ».

Probatur thesis quoad 2am partem. — Sane, non potest Deo attribui cum proprietate *tristitia* et *dolor.* Nam horum obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens et habitum ». Sed malum inhaerens est incompetens Deo. Ergo. (S. Th. *Contra gent.* l. 1. c. 89. 6.).

Non *spes* et *desiderium.* Nam spes respicit, ut obiectum, bonum absens, arduum et difficile acquisitu. Desiderium vero bonum non habitum, et maxime quod non est in nostra potestate. Sed Deus omnia bona possidet. Ergo. (S. Th. ib. n. 7.).

Non *audacia*, neque *timor* : quia supponunt malum quod possit imminere, cum aliqua dubitatione de sufficientia potestatis ad illud repellendum ; quae a Deo longe absunt.

Non *poenitentia* : quia est species tristitiae, et mutationem voluntatis importat, quae in Deum cadere non possunt.

Non *invidia* : quia haec, et ipsa existens species tristitiae, tristatur de bono alterius, quatenus accipit bonum alterius ut sibi malum. At nullum bonum alicuius potest a Deo accipi ut malum sibi.

Non *ira*. Siquidem « eiusdem rationis est tristari de bono, et appetere malum ; nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum, secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est secundum rationem suae speciei : non solum quia effectus tristitiae est, sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam ». (S. Th. l. c. n. 9.).

Non *odium inimicitiae*, cum Deus nulli velle possit malum ut ipsius malum ; ut iam superius in probatione primae partis notavimus.

Denique « quaecumque aliae passiones harum specierum sunt vel ab eis causantur, pari ratione, a Deo excluduntur ». (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. cap. 89.).

Attamen aliquando possunt actus huiusmodi *metaphorice* de Deo dici, propter similitudinem vel effectuum vel alicuius affectionis praecedentis. — Dico 1° *effectuum* ; quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur : puta iudex ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira. Deus igitur aliquando dicitur iratus, in quantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire ; aliquando misericors in quantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem ; aliquando poenitens, in quantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit, sicut et poenitentia moti facere inveniuntur. Et sic porro. — Dico 2° per *similitudinem praecedentis affectionis*. Nam amor et gaudium, quae in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum : amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis : unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat ; sicut et in nobis tristitia est de his, quae nobis nolentibus accidunt. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 1. cap. 91. sub finem).

Assertio 66 .

Actus, qui in voluntate attenduntur secundum ordinem quem tenet in suis operationibus, (sicuti intentio finis, electio mediorum, et usus), distingui possunt per rationem etiam in Deo. Quoad actus vero diversarum

virtutum, alii quidem, (sicut misericordia, liberalitas etc.), Deo tribui possunt proprie et formaliter ; alii vero non possunt.

313. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Quod attinet distinctionem actuum voluntatis secundum ordinem humanae voluntatis in suis deliberationibus, distinguuntur potissimum *intentio* finis, *electio* mediorum, et *usus* seu voluntas exequens quod per electionem est volitum : ad hos enim alii omnes possunt reduci. Atqui huiusmodi actus (ut docet DE LUGO, *in 1am p.*, disp. 35. c. 3. n. 14) bene possumus in divina etiam voluntate distinguere ratione nostra, quia formales rationes illorum inveniuntur in divina volitione, habentque sufficiens fundamentum distinctionis rationis. Ergo. — *Minor* patet. Nam rationes talium actuum non includunt formaliter imperfectionem. Intendere enim finem, si finis bonus est (qualis semper est in divina voluntate), bonum est ; neque in Deo dicit imperfectionem, quia Deus non intendit bonum creatum quasi perfectionem acquirendam, et quin illud simul ordinet ad gloriam suam. Rursus eligere media per se consentanea fini, et illa exequi, per se bonum est, atque in his omnibus ostenditur bonitas et sapientia et potentia Dei. Ergo in rationibus formalibus talium actuum nihil includitur quod non possit divinae voluntati propriissime convenire.

Insuper, quamvis huiusmodi actus in divina voluntate non habeant, ut patet, inter se causalitatem illam realem quam habent in nobis, ubi realiter distinguuntur et unus ab alio realiter manat ; nihilominus dici potest, inter obiecta illius divinae volitionis esse ordinem finis et mediorum. Quare propriissime dicitur Deus velle unum propter aliud, quatenus talis locutio assumitur ad denotandum ordinem ipsorum obiectorum inter se. (Cf. ass. 56. et coroll. 1. seq.). Inde fit ut possimus etiam cum fundamento in re distinguere per rationem actus divinos circa talia obiecta, quae inter se ut finis et ut media comparantur ; ita ut unum actum vere vocemus intentionem, et alium electionem. — Scilicet, sicut unum attributum potest a nobis accipi ut ratio alterius, ita ut vere dicamus Deum esse immutabilem quia est simplex, esse aeternum quia est immutabilis ; ita etiam unus actus divinae voluntatis potest a nobis accipi ut ratio alterius. Et hoc sensu dicere possumus, Deum velle hoc quia vult illud, vel hoc esse volitum a Deo, quia illud est volitum. Per hoc enim non dicitur quod unum volitum sit Deo *ratio volendi* aliud volitum (quod esset falsum, cum nihil esse possit Deo ratio volendi nisi sola divina bonitas, ut in superioribus ostensum est) ; sed solum significatur quod unum volitum a Deo sit *ratio alterius voliti*, et quod unus actus divinae voluntatis sit pro nostro concipiendi modo *ratio alterius actus* ipsius divinae voluntatis.

Probatur thesis quoad 2am partem, quae spectat distinctionem actuum divinae voluntatis secundum diversa genera virtutum. — Ut facile apparet discurrenti per varia genera virtutum, aliae quidem (ut liberalitas, misericordia, magnificentia, veracitas, fidelitas etc), quamvis in creaturis semper cum limitatione inveniantur, et etiam aliquando cum aliqua passione coniungantur, (sicuti in miseri-

cordia contingit) ; tamen non necessario includunt imperfectionem in suo formali conceptu. Aliae e contra, cum aut dicant respectum ad superiorem (ut obedientia, religio, observantia), aut versentur formaliter circa moderandas passiones (ut fortitudo, patientia, temperantia etc), aut quomodocumque aliquid supponant quod defectum importat ; imperfectionem necessario includunt in suo conceptu formali. Atqui, ut in ass. 20. et etiam proxime superius in ass. 64. vidimus, de Deo praedicari cum proprietate possunt illae perfectiones quae non includunt imperfectionem, non vero illae quae imperfectionem involvunt. Ergo aliqui actus virtutum possunt proprie Deo attribui ; alii vero ei non tribuuntur, nisi forte tantum metaphorice.

Ad maiorem rei explicationem, nota sequentia.

1°. Ad formalem rationem *misericordiae* pertinet solum affectus sublevandi miseriam alterius, intelligendo nomine miseriae quemcumque defectum. Hic autem effectus maxime competit Deo : nam defectus non tolluntur nisi per alicuius bonitatis perfectionem : prima autem origo bonitatis est Deus. Quod vero in nobis misericordiae adiungatur passio tristitiae de alterius miseria (quae in Deo esse non potest), se habet materialiter ad misericordiam, neque in eius formali ratione includitur. Ergo in Deo esse potest vera misericordia, absque tali compassione tristitiae. (Cf. S. Th. 1. p. q. 21. a. 3.).

2°. *Liberalitatem* maxime competere Deo inde evidens fit, quod finis ultimus propter quem Deus omnia vult, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam ; unde non ideo vult Deus alicui suam bonitatem communicare ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis. Deus igitur est maxime liberalis. Imo solus ipse liberalis proprie dici potest. Nam omne aliud agens praeter ipsum, ex sua actione aliquod bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus.

3°. Quoad *magnificentiam* dicendum est, eam convenire quidem Deo proprie, seclusa tamen imperfectione quam in nobis connotare potest : nihil enim est magnum vel arduum respectu Dei. — *Veracitatem* autem, quae inclinat ad dicendum verum, et *fidelitatem*, quae inclinat ad adimplenda promissa, nullam imperfectionem formaliter includere sat manifestum est.

4°. Quod virtutes illae quae dicunt respectum ad superiorem, ut *obedientia, religio, observantia*, non dentur formaliter in Deo, evidentissime patet : Deus siquidem non habet superiorem. Item patet non competere proprie Deo virtutes quae circa passiones versantur ; ut sunt *fortitudo* quae moderatur timorem, *patientia* in adversis, *temperantia* circa delectabilia sensus, et similes : in Deo enim non sunt passiones. Quomodo tamen metaphorice possint hae virtutes Deo tribui, satis constat ex iis quae in thesi superiore diximus. (Cf. S. Th. 1. p. q. 21. a. 1. ad 1 ; De Lugo in 1. p. d. 35. cap. 3 ; Suarez *Disp. met.* 30. sect. 16. n. 61.). — De iustitia vero specialiter est agendum.

Assertio 67ª.

Iustitia generalis seu legalis evidenter in Deo formaliter ponenda est. Quod spectat iustitiam particularem, distributiva quidem proprie convenit Deo, commutativa vero nonnisi quodammodo in Deo attendi potest.

314. **Praenotanda de iustitia.** — *Iustitia* quandoque accipitur pro virtute quae ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune societatis. Et sic est quaedam virtus *generalis*, non quidem per modum generis quod essentialiter includatur in omnibus speciebus diversarum virtutum, (nam et ipsa est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, in quantum respicit commune bonum ut proprium obiectum); sed per modum causae, quatenus movet et ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune: unde est in principe totius societatis principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative. Et quia ordinare in bonum commune pertinet ad legem, inde est quod talis iustitia generalis dicitur etiam *iustitia legalis*, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. (Cf. S. Th. 2. 2ae. q. 58. art. 5. et 6).

Pressiori sensu autem vocatur *iustitia* habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit, seu habitus voluntatem inclinans ad tribuendum cuique quod suum est. (Cf. S. Th. 2. 2ae q 58. art. 1.). Atque haec dicitur iustitia *particularis*, quae constituit aequalitatem in acceptationibus et dationibus, ac distributionibus.

2º. Iustitia haec particularis distinguitur in *commutativam* et *distributivam*. Cuius divisionis ratio est quod aequalitas praedicta, quae est generalis forma iustitiae, contingit dupliciter. (Cf. S. Th. 2. 2ae q. 61. art. 2. ad 2.). — Uno modo secundum quod constituitur aequalitas inter dantem et recipientem, ut scilicet accipiens tantum accipiat a dante, quantum accipere debet. Et in hoc consistit iustitia *commutativa*, utpote quae medium ponit (excluso scilicit excessu et defectu) in emptionibus et venditionibus, et omnibus retributionibus. — Alio modo secundum quod constituitur aequalitas inter duos recipientes, quod contingit ex hoc quod uterque aequaliter recipit pro meritis. Et in hoc consistit *iustitia distributiva*.

« In prima ergo, scilicet commutativa iustitia, requiritur *aequalitas* quantitatis, ut scilicet tantum quisquis accipiat, quantum dedit secundum valorem. Et ideo inter illos in quibus non potest esse quantitatis aequalitas, non potest proprie esse commutativa iustitia; sicut est in illis quorum unus non potest recompensare aliud aequivalens beneficiis acceptis ab alio; sicut filius non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis patris, a quo esse et nutrimentum accepit et disciplinam, et ideo quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fit perfecta aequalitas: unde nec proprie sal-

vatur ibi ratio commutativae iustitiae : sed tamen aliquis modus iustitiae salvari potest, in quantum filius retribuit patri secundum modum suum, sicut pater dedit secundum modum suum, ut loco aequalis quantitatis sumatur aequalitas proportionis. — Sed iustitia distributiva non requirit quantitatis aequalitatem, sed proportionis tantum. Non enim oportet ut distribuens omnibus aequaliter distribuat, sed unicuique proportionaliter secudum suum modum ». (S. Th. in *4. Sent.* dist. 46. q. 1. a. 1. sol. 1.). — His positis, facile

315. **Probatur thesis.** — Re enim vera, quod *iustitia generalis* seu *legalis* poni debeat formaliter in Deo, evidenter patet ex eo quod Deus est summus princeps, curam habens de omnibus, et providens bono communi totius universi.

Item patet quod ratio *distributivae iustitiae* Deo convenire proprie potest. Nam aequalitatem proportionis servat Deus in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum, seu secundum cuiusque dignitatem.

Manifestum insuper est quod *iustitia commutativa*, per quam aequalitas constituatur inter Deum dantem et creaturam recipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem ; quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae. — Attamen quaedam proportionis aequalitas etiam inter Deum dantem et creaturam recipientem servatur, in quantum scilicet Deus se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem. « Et sic etiam quidam modus commutativae iustitiae invenitur in Deo respectu naturae, sicut invenitur inter patrem et filium ; et secundum hoc assignantur duo modi divinae iustitiae. Unus in quantum Deus reddit pro meritis ; hoc enim ad iustitiam distributivam pertinet, cuius est distribuere omnibus proportionaliter secundum suam dignitatem. Alius modus secundum quod facit id quod decet suam bonitatem ; sicut etiam dicitur iustus in eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativae iustitiae, non quidem secundum quantitatis aequalitatem servatae, secundum quod requiritur in commutativa iustitia proprie dicta, sed servatae secundum aequalitatem proportionis ; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit : et secundum hoc superabundare in beneficiis dicitur ei iustum, in quantum est ei proportionatum et decens ». (Cf. S. Th. in 4. dist 46. l. c. ; 1. p. q. 21. a. 1. *Contra gent.* l. 1. cap. 93.).

Notandum est tamen quod, licet in Deo ponatur iustitia, non tamen poni potest quod Deus sit debitor alicui a se distincto. « Unicuique enim debetur quod suum est. Dicitur autem esse suam alicuius quod ad ipsum ordinatur... In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus quo aliquod creatum ordinatur ad aliud creatum ; sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic

igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina. Aut secundum quod aliquid debetur Deo ; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae ; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur ; sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo : quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor ; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis ; quandoque vero retributio pro meritis ». (S. Th., 1. p. q. 21. a. 1. ad 3 ; cf. etiam in 4. dist. 46. a. 2. q. 1. ad 4).

Ulterius advertendum est, quod per hoc quod dicimus voluntatem divinam constituere iustitiam in rebus dando unicuique quod suum est, non adstruimus tamen quod iustitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat, cum imo dependeat primo a sapientia divini intellectus. — Sane cum iustitia sit quaedam rectitudo vel adaequatio, « oportet quod ex hoc primo dependeat ratio iustitiae, ubi primo invenitur ratio regulae, secundum quam aequalitas et rectitudo iustitiae constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primae regulae, sed est regula recta : dirigitur enim per rationem et intellectum non solum in nobis, sed etiam in Deo ; quamvis in nobis sit aliud voluntas et intellectus secundum rem, et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis : in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas, et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae est sapientia divini intellectus, quae res constituit in debita proportione et ad se invicem et ad suam causam : in qua quidem proportione ratio iustitiae creatae consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum ». (S. Th., *De verit.*, q. 23. a. 6).

Ceterum, cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem, voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur et ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur ; sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati, ut semper secundum ordinem sapientiae agat. — Et hinc est quod quidquid secundum suam voluntatem Deus facit, iuste facit. Impossibile est enim Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet, cum obiectum voluntatis sit bonum intellectum ; ratio autem divinae sapientiae est sicut lex iustitiae, secundum quam divina voluntas recta et iusta est : unde etiam dicimus quod Deus sibi ipsi est lex. (Cf. S. Th., 1. p. q. 21. a. 1. ad 2).

Dupliciter autem Deus operatur in rebus naturalibus : primo instituens ipsas naturas per creationem ; secundo providens unicuique rei quod competit suae naturae. — Porro « quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo, cum ipsas naturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate divina ; nisi forte dicatur iustitiae rationem habere propter ordinem ipsius rei factae ad voluntatem divinam : debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula. — Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis : debitum est enim unicuique rei naturali, ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc

autem debitum ex divina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina; et per hunc modum ipsa sapientia divina prima regula iustitiae naturalis invenitur. In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae aliquid supra debitum naturae impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus iustitiae invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit ». (S. Th., *De verit.*, q. 23. a. 6. ad 3).

Dices: omnis voluntas quae est iusta aliqua alia ratione quam seipsa, ita se habet quod eius ratio debet quaeri. Sed nulla quaerenda est causa divinae voluntatis. Ergo ex nullo alio dependet ratio iustitiae nisi ex simplici libito divinae voluntatis.

Respondeo quod « voluntatis divinae *ex parte volentis* non potest esse aliqua causa quae sit aliud ab ipsa voluntate, existens ei ratio volendi: nam voluntas, sapientia et bonitas secundum rem sunt idem in Deo. Sed *ex parte voliti*, divina voluntas habet aliquam rationem, quae scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid. Qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet. Unde ipsa est prima radix iustitiae ». (S. Th., loc. cit., ad 6).

CAPUT III.

De vita divina.

316. **Continuatio rerum.** — Ut iam innuimus in initio huius tertiae partis, quae agit de pertinentibus ad divinam operationem (cf. n. 207), post tractationem de divina scientia et voluntate, ideo consideranda assumitur vita divina, quia in creaturis intelligere et velle sunt actiones vitales. Nimirum, cum Deo competat intelligere et velle, iure quaeritur, utrum et quomodo ei vita quoque conveniat. Unica autem assertione hoc caput absolvemus.

Assertio 68ª.

Deo maxime convenit vita.

317. **Praenotiones quaedam circa vitam.** — I. Propria viventis ratio, ut vidimus in tractatu de viventibus, in eo reperitur, ut aliquid natura sua sit aptum movere seipsum secundum aliquam speciem motus, seu ut aliquid habeat in seipso principium activum alicuius motus suîpsius. *Motum* autem sumimus hîc non stricte solum, quatenus nempe formaliter accipitur ut actus existentis in potentia in quantum huiusmodi, sed latissimo sensu, scilicet prouti communiter omnem tum mutationem tum operationem complectitur. (Cf. S. Th., 1. p. q. 18. a. 1).

Ex tradita vitae notione, cui favet ipse communis usus loquendi necnon consensus maximorum sapientum omnis aetatis, facile eruuntur sequentia.

1°. Ad rationem ergo viventis non sufficit ut aliquid habeat intrinsece principium operationis vel motus cuiuscumque. Nam quaelibet natura, eo modo quo est ens in actu, est etiam principium alicuius operationis vel motus; et sic omnis natura esset vivens: quod falsum est. Verum requiritur ut intrinsece habeat principium operationis vel motus quo *seipsum* perficiat vel moveat: seu ut habeat principium intrinsecum operationis immanentis vel motus suipsius. Quare non sufficienter exhibetur vivens per hoc quod dicatur id cuius agendi principium est ipsi agenti intrinsecum, seu quod habet activitatem ab intrinseco.

2.° Vivens oportet ut sit principium motus sui ipsius vel immanentis operationis per modum causae vere *principalis*, non autem solum per modum instrumenti cuiusdam extrinseci agentis; quamvis praeterea non requiratur ut seipsum moveat seu in seipso operetur independenter a quolibet exteriori principio, imo, si de motu loquimur qui sit mutatio, ab alio moveri necessario debeat. Ratio primi est, quia vivens dicitur id quod *natura sua* potest movere seipsum vel in seipso operari: id autem quod solum instrumentaliter agit, nullatenus dici potest secundum suam naturam aptum ad se movendum. Ratio secundi est, quia ratio causae principalis bene salvatur in agente secundario, etiamsi omne agens secundarium ad movendum seipsum, sicuti generatim ad operandum, indigeat influxu superioris agentis (cf. ass. 5am).

3°. Licet autem quandocumque motus vitalis aut consistit in mutatione de potentia in actum aut est operatio terminans mutationem, non possit vivens esse movens et motum nisi secundum diversas sui partes sive integrales sive virtuales (cf. ass. 5am); semper tamen id quod est vivens proprie *ut quod* seipsum movet, oportet ut sit ens per se unum unitate substantialis identitatis, non vero sola unitate aggregationis plurium actu distinctorum. Nam, secus, non haberetur proprie unum et idem quod movet seipsum secundum diversas partes *primo* et *ratione sui*; sed solum unum per accidens, cui competit se movere tantum secundario et ratione suorum componentium, quae ad invicem ut moventia et mobilia se habent. — Et sane quod de ratione viventis sit haec unitas substantialis, plane convenit cum iis quae iudicat sensus communis. Videmus, ex. gr. canem, cum audit domini sibilum, arrigere aures, oculos in ipsum dominum intendere, et cognito eo quod ei a domino indicatur persequendum, in illud irruere. Porro quamvis operationes istae audiendi, videndi, currendi, exerceantur ab animali secundum diversas partes, nullum dubium haberi rationabiliter potest, quin unum et idem sit in animali id quod ex seipso eas operationes exercet.

II. Vita *primo* et proprie significat ipsam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam vel seipsam agere, idest in se operari; *secundario* vero et improprie significat motum vel operationem qua illa se movet vel agit. Prior dicitur vita in *actu primo*; altera vero dicitur *vita in actu secundo* [1]).

---

[1]) *Vita in actu primo* subdistinguitur ab aliquibus in *vitam in actu primo remoto* seu radicali, et *vitam in actu primo proximo*. Prior est ipsa essentia viventis, quae est principium remotum seu radicale operationis vitalis. Altera est facultas seu potentia, quae est principium proximum vitalis operationis. — Adverti etiam potest, facultatem operativam, quae dicitur vita in actu primo proximo, posse esse praeditam aliquo habitu inclinante ad aliquod operationis genus quasi per modum naturae, ex quo tale genus operationis fit delectabile operanti. Et tunc ille *habitus* superadditus potentiae

Haec autem, quae est *formaliter* operatio vitalis, distingui debet ab operatione quae dicitur vitalis per *solam denominationem* ab ipsa, quatenus nempe ab ea consequitur atque dependet: cuiusmodi est omnis actio transiens in exteriorem materiam, coniuncta cum operatione proprie vitali ab eaque procedens (ut *texere*, vel *pingere*, vel *citharizare*) [1]).

Id quod de nomine abstracto *vitae* dictum est, valet etiam, ut est manifestum, de vocibus *vivere*, et *vivens*. Nam *vivere in actu primo* nil aliud est quam ipsum substantiale *esse in tali natura*; quo sensu dici consuevit *vivere viventibus est esse*; atque tali acceptioni vocis respondet vox *vivens* sumpta ad modum substantivi et ut importans praedicatum essentiale. *Vivere in actu secundo* significat *vitaliter operari* (sicut nutriri, videre, intelligere etc.); eique respondet vox *vivens* sumpta ad modum participii et ut importans exercitium vitalium operationum.

III. Cum plures attendi possint gradus tum in ratione moventis seipsum, tum in ratione immanentiae motus vel operationis vitalis, tum in ipsa excellentia operationis secundum se; plures quoque distinguuntur gradus vitae, quorum infimus est *vegetativus*, medius *sensitivus*, supremus vero *intellectivus*. Porro in ordine vegetativo nulla accipitur ulterior distinctio gradus, cum nullus in eo sit motus qui non contineatur in ipsa communi ratione vegetativi. In ordine vero sensitivo, ea quae perfectius participant hunc vitae gradum sunt etiam *locomotiva*; quae vero imperfectius, sunt loco affixa. In ordine denique intellectuali, vita *simplicis intelligentiae* praestantior est vita naturae *rationalis*. Maximam autem perfectionem vitae competere Deo, est id quod in praesenti assumitur probandum.

Intimius explanare atque probare quae modo enuntiavimus, nostrum non est. Pauca tamen recolere ex iis quae in tractatione de viventibus tradita sunt, non erit absque utilitate.

Sane 1° vivens vegetativum, in quantum huiusmodi, (sive vivat etiam sensitive et intellective, sive non), neque habet a seipso *finem* sui motus, neque a seipso habet *formam* ex cuius virtute agit; sed a seipso habet solum *executionem* motus, ex virtute formae quae indita est ei a natura, et ad finem qui ei a natura determinatur. Atqui hic est infimus gradus in ratione moventis seipsum, quae per se formaliter attenditur primo in vivente. Ergo sub hoc respectu gradus vitae vegetativus est infimus. — Insuper, propria

---

operativae vitali habetur quodammodo ut ultima perfectio vitae in actu primo proximo; et operatio quae est secundum talem habitum specialiter tribuitur operanti ut eius vita in actu secundo. Et hoc modo dicimus, vitam alicuius esse *contemplari* vel *studere*, vel *ludere* etc. (Cf. S. Th., 1. p. q. 18. a. 2. ad 2).

[1]) Similis consideratio fit in actionibus quae a voluntate procedunt. Nam quamvis operatio *formaliter libera* sit sola operatio elicita a voluntate, tamen dicimus etiam liberam ex. gr. ambulationem vel scriptionem, per denominationem ab actu voluntatis unde procedit tamquam ab ipsa voluntate imperata.

operatio viventis vegetativi, cuiusmodi est nutritio, augmentatio et generatio, est quidem immanens in ipso supposito operante : hoc ipsum enim est quod secundum varias sui partes movetur, ut immutet et assimilet alimentum ad sui conservationem et augmentum, et ut materiam disponat atque perducat ad consequendam formam novi individui ; at neque totaliter redit ad essentiam operantis, ac si esset idem quod ipsa : cum nullius creaturae operatio sit ipsa eius essentia ; neque recipitur in facultate operativa unde proxime procedit : non enim ex. gr. virtus augmentativa auget seipsam sed corpus perducit ad debitam quantitatem. Atqui hic est infimus gradus immanentiae operationis vitalis, secundum quam secundario decernimus de gradu vitae. Ergo vegetativus est infimus vitae gradus. — Item operatio vegetativa exercetur per organum corporale, et fit per corporeas qualitates, ut sunt variae virtutes chemicae et physicae, quibus ipsa utitur ad suos effectus ; praeterea, respicit sicut obiectum solummodo corpus ipsius viventis : licet enim secundum aliquam actionem transeuntem adnexam pertingat ad aliquam materiam externam, tamen, ut est immanens, non perficit subiectum secundum aliquam rationem rei exterioris, sicut facit operatio sensitiva et intellectiva. Sed hic est infimus gradus in nobilitate operationis secundum elevationem supra materiam et secundum ordinem ad obiectum. Infimus ergo vitae gradus est vegetativus.

2° Vivens sensitivum ut tale (sive sit etiam rationale, sive non) habet a seipso non solum *executionem* suae operationis, sed etiam *formam* ex cuius virtute operatur : nam sentiens in quantum sentiens operatur non per formam naturalem sibi a natura inditam, sed per formam sensu acceptam. Non tamen a seipso habet etiam *finem* suae operationis : sed finis ei praestituitur a natura. Porro hic est secundus ac medius gradus qui accipi potest in vivente secundum rationem moventis seipsum. Ergo sensitivus gradus est medius inter gradus vitae. — Praeterea, operatio sensitiva non est quidem essentia sentientis, sed tamen remanet in potentia operativa a qua procedit ; nam ex. gr. visio non fit extra oculum qui est organum potentiae visivae. Atqui hic est secundus seu medius gradus immanentiae operationis vitalis. Ergo sensitivus est gradus medius vitae. — Insuper operatio sensitiva exercetur quidem per organum corporale, non tamen fit per aliquam corpoream qualitatem : quia etsi variae qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus, non tamen ideo requiruntur ut mediante virtute talium qualitatum operatio sensibilis procedat, sed solum ad debitam dispositionem organi. Item operatio sensitiva non respicit ut obiectum solum corpus viventis, sed omnia corpora sensibilia secundum diversas sensibiles qualitates ; nam per operationem sensitivam, sentiens perficit seipsum secundum vitalem et repraesentativam rationem non quidem essentiarum rerum externarum, sed sensibilium qualitatum corporum. Porro hic est gradus medius in nobilitate operationis secundum excellentiam supra materiam et per respectum ad obiectum. Ergo medius vitae gradus est sensitivus.

3° Vivens intellectivum ut tale habet a seipso tum *executionem* operationis, tum *formam* qua operatur (scilicet formam intellectu apprehensam), tum etiam *finem* ad quem operatur : nam intelligens cognoscit finem in quantum huiusmodi, et proportionem mediorum ad finem, et potest finem aliquem quem vult, prosequi. Iamvero hic gradus est supremus in ratione seipsum moventis, quae est de formali notione viventis. Ergo gradus intellectivus est supremus inter gradus vitae. — Praeterea operatio intellectiva, cum sit totaliter libera a materia, ut modo dicetur, potest in quodam vivente esse subsistens ipsa essentia viventis : quod est non exire ab eius essentia, seu etiam totaliter redire ad essentiam eius ; in aliis vero viventibus, in quibus non potest identificari cum essentia, est tamen semper immanens non solum in eodem supposito, sed etiam in facultate operativa, et quidem magis quam operatio sensitiva : nam potentia intellectiva non est materiata

sicut facultas sensitiva quae organo corporeo utitur, unde magis unite et intimius recipit operationem quam elicit. Atqui in primo casu habetur supremus gradus immanentiae quae attendi potest in operatione vitali; in aliis vero casibus habetur secundus gradus, sed cum quadam excellentiori ratione, intra ipsum gradum, supra immanentiam operationis sensitivae. Ergo intellectivus est excellentior gradus vitae. — Insuper operatio intellectiva ita excedit totam naturam materiae, ut neque fiat per qualitates materiales, neque has requirat ut dispositiones alicuius organi proprii, neque exerceatur per organum aliquod corporale; immo, cum de se non importet ullam limitationem in perfectione, potest in aliquo vivente ita excedere omnem *potentialitatis* rationem, ut sit ipse purissimus actus subsistens, qui est essentia eius. Item operatio intellectiva respicit ut obiectum universaliter omne ens, cum omnia attingere possit sub ipsa universalissima entis ratione; ac proinde potest versari circa ipsas rerum essentias sive quidditates, atque intellectum perficere secundum rationes intentionales omnium rerum: unde intellectus habet quodammodo fieri omnia ut dixit Aristoteles. Porro hic est perfectissimus gradus in nobilitate operationis secundum eius elevationem supra conditiones materiae, et per ordinem ad obiectum. Ergo supremus vitae gradus est intellectivus.

4° Inter viventia sensitiva, quaedam sunt *locomotiva*, seu se moventia vitaliter motu processivo, ita scilicet ut possint unum locum relinquere et alium acquirere. Quaedam vero sunt loco affixa, ita ut illum ex seipsis nequeant relinquere; quamvis et haec posteriora, sicuti etiam plantae, per virtutem augmentativam vel per quosdam motus organorum secundum alias vitales operationes, possint, quin suum locum relinquant, se extendere ad locum quem prius non occupabant. — Cuius distinctionis ratio ex eo pendet, quod aliqua habent virtutem sensitivam perfectiorem, qua non solum coniuncta et tangentia, sed etiam distantia cognoscunt. Cum videlicet apprehensionem sensus sequatur appetitus sensitivus; appetitus vero inclinet ad rem, quae sensu apprehenditur, secundum esse quod habet in seipsa; consequens est, ut animalia quae habent sensum perfectum, sint etiam suîpsius motiva secundum locum motu processivo, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint, iuxta sensibilem appetitum quo in ea feruntur; animalia vero quae non habent nisi sensum tactus, ideoque sunt admodum imperfecte sentientia cum non apprehendant sensu nisi coniuncta et tangentia, non ferantur appetitu in distantia, nec proinde egeant motu processivo in remota, sed seipsa moveant solum motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea parum excedentia motum plantae. — Ergo intra ordinem viventis sensitivi, distinctio datur secundum quod quaedam perfectius, quaedam imperfectius participant hunc vitae gradum: priora enim magis movent seipsa utpote locomotiva, posteriora magis ab extrinsecis dependent.

5° Natura simplicis intelligentiae, nempe angelica, in ratione moventis seipsam minus pendet a moventibus exterioribus quam natura rationalis. Nam dum illa immediate pendet a causa prima, haec pendet etiam suo modo et a sensibus tum internis tum externis, et ab obiectis, quae imprimunt sui speciem per sensum. Insuper operatio intellectiva naturae angelicae, et est quodammodo magis immanens in facultate intellectiva quam operatio naturae rationalis, (angelus enim immobilius intelligit sua intelligibilia quam noster intellectus, qui immobiliter quidem adhaeret primis principiis, sed pluribus conclusionibus mobiliter assentit); et est nobilior nostra intellectione, utpote correspondens naturae quae non solum est a materia independens, sicut anima humana, sed etiam nullum ordinem habet essentialiter ad materiam: unde nec exercetur dependenter a phantasmatibus.

Sed de his satis pro scopo nostro. Plura suo loco videantur.

318. **Probatur thesis.** — Haec manifeste ostenditur, iuxta

praenotata, tum ex ratione moventis seipsum, tum ex ratione immanentiae operationis, tum ex nobilitate operationis. — Et revera

I. Quantum ad rationem moventis seipsum, 1° solus Deus est ex seipso principium adaequate sufficiens *executionis* suae operationis, independenter a superiore movente quocumque. Omnes vero creaturae, ad *exercitium* propriae operationis, egent moveri saltem a Deo sicut a prima causa. — 2°. Solus Deus habet absolute a seipso *formam* qua agit. Nam omnis *forma* creata, quantumcumque dicatur causari ab aliquo creato agente, est tandem sub ratione entis participative a Deo : primus enim actus est prima causa efficiens cuiuslibet actus participati ; sed Deus est sua ipsa intelligibilis forma quae est sua essentia. — 3°. Solus Deus nullum habet *finem* sibi ab alio praestitutum. Omnes autem creaturae, etiam intellectuales, habent saltem finem ultimum sibi determinatum a natura.

II. Quod spectat operationis immanentiam, haec est maxima in Deo. Nam Dei operatio est ipsa Dei essentia. Unde potius quam intelligens aut vivens, dici Deus debet ipsum intelligere et ipsa vita, prout vita dicit abstracte ipsum vivere seu vitaliter operari. At in creaturis omnibus operatio nequit esse idem quod essentia.

III. Quod denique attinet operationis nobilitatem, haec pariter maxime invenitur in operatione divina, sive quantum ad elevationem supra materiam, sive quantum ad obiectum. Nam non solum operatio divina abstrahit ab omni corporali materia, sed a quocumque genere potentialitatis ; cum nullo modo incidat in potentiam, neque scilicet ut potentia ad actum neque ut actus alicuius potentiae, sed sit ipsa purissima actualitas quae est divina essentia. At quaelibet operatio creata etiam vitalis incidit in potentiam saltem per hoc quod ipsa est actus secundus alicuius potentiae, cum nulla creatura sit sua vitalis operatio, sed operationis principium et subiectum.

Praeterea divina intellectio non solum intelligit omnia quae quocumque modo participant de ratione entis sicuti sunt vel esse possunt in seipsis ; sed ea omnia cognoscit ipsa sola cognitione divinae essentiae. Unde eo modo quo operatio trahit speciem ex obiecto, intellectio divina intelligi debet, pro nostro concipiendi modo, specificari a sola essentia divina cui identificatur : sicque in maximo nobilitatis invenitur esse, etiam secundum ordinem quem in ea intelligimus ad proprium suum obiectum.

Ex his ergo concluditur vitam iuxta suum perfectissimum conceptum maxime proprie convenire Deo. (Cf. S. Th., 1. p. q. 18. a. 3).

Iterum notetur id quod supra dictum est, scilicet in definitione viventis sumi motum non pro sola *mutatione* de potentia in actum, sed etiam pro quavis operatione, sive haec sit terminus praecedentis mutationis, sive non. Dummodo ergo in aliquo sit invenire operationem quae sit ab ipso et non

tantum ab alio, et quae in ipso maneat ut perfectio eius, illud vere dicitur vivens. Porro in Deo 1° invenimus *operationem*. Essentia enim Dei habet rationem infinitae *intellectionis*, seu est ipsum *intelligere* Dei. — 2° Intellectio divina non est in Deo causata ullo modo ab alio, quia Deus per *seipsum* idest per essentiam suam est suum intelligere. — 3° Divina intellectio *manet in ipso Deo*, et est perfectio essentialis ipsius Dei, non vero alicuius rei externae. Ergo Deus propriissime est vivens, imo maxime possidet rationem vitae.

Obiectiones.

319. *Ob.* 1°. — Vivere dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa. Sed Deo non convenit moveri. Ergo neque vivere.

Resp. — *D. M.*: ita tamen ut *motus*, in hac definitione vitae prouti in tota sua latitudine sumitur, intelligi debeat non solum proprie seu ut importans mutationem; sed etiam improprie, scilicet ut significans quamvis operationem licet immutabilem, *C.*; secus, *N.* (Cf. quae modo notata sunt; cf. etiam n. 26, et n. 27, in diff. 2).

Ob. 2°. — In omnibus quae vivunt, est accipere aliquod vivendi principium; unde dicitur in libro *De anima*, quod anima est « viventis corporis causa et principium ». Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo ei non competit vivere.

Resp. — *D. M.*: nisi agatur de ipso esse subsistenti, quod, sicut est suum esse et suum intelligere et velle, ita est suum vivere, *C.*; secus, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Principium vitae in rebus viventibus quae apud nos sunt, est anima vegetabilis quae non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus, cuiusmodi est Deus, non competit vivere.

Resp. — *C. A.* — *N. C.* « Vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quae indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus ». (S. Th., 1. p. q. 18. a. 3. ad 3).

Scholion.

320. **Quo sensu omnia sint vita in Deo.** — Vivere Dei est eius intelligere, quod est etiam eius substantia; intelligere autem Dei est realiter idem ac intellectus divinus et omne quod ab eo intelligitur prout intellectum. Ergo quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Atqui omnia quaecumque habent aliquod esse vel reale vel possibile sunt in ipso ut intellecta. Ergo omnia tum possibilia tum existentia, prout sunt in Deo cognita, sunt ipsa vita divina. — Nimirum res omnes dicuntur esse intelligibiliter in Deo, non per propriam entitatem, sed per proprias rationes. Rationes autem intelligibiles rerum in mente divina existentes sunt essentia divina. Cum ergo haec sit suum intelligere et ipsa vita, sequitur quod res omnes prout sunt cognitae a Deo sunt vita Dei.

Nec tamen sequitur quod si omnia sunt vita in Deo, debeant habere vitam etiam in seipsis. Nam exemplata debent quidem conformari exemplari secundum rationem formae, sed non etiam secundum modum essendi: etenim una eademque forma potest habere esse alterius modi in exemplari et in exemplato: sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, sed in domo quae est extra animam habet esse materiale et sensibile. Quare etiam rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente

divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum, quod non habent in seipsis.

Quia vero esse divinum, secundum quod sunt in Deo rationes rerum intelligibiles, est *verius* esse quam esse creaturarum quod est solum umbra et similitudo illius analoga; ideo res dicuntur habere *verius* esse in mente divina quam in seipsis. Esse tamen quod praedicatur de ipsis creaturis, et propria natura ipsarum, *verius* est in ipsis creaturis quam in Deo. (Cf. S. Th., *De verit.*, q. 4. a. 6).

Circa mala vero notandum, ea nullatenus dici posse *vitam* in Deo. Quamvis enim mala sint in scientia Dei, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo ut cognita per proprias rationes, sicut nec sunt imitabilitates et participabilitates divinae naturae. Cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum subiectorum et oppositorum. (Cf. S. Th., 1. p. q. 18. a. 4. ad 4.).

CAPUT IV.

De activa potentia divina.

321. **Rerum successio et ordo.** — Vidimus ea quae pertinent ad operationem divinam immanentem. Remanet nunc, iuxta ordinem rerum supra n. 207 indicatum, considerandum id quod respicit eius operationem in exteriorem effectum procedentem; seu consideranda occurrit divina potentia, quae accipitur respectu effectionum ad extra. De ipsis tamen effectionibus non est nunc disputandum, cum hoc pertineat ad sequentem nostrae tractationis partem quae agit de creaturarum processu a Deo; sed solum consideranda est potentia prout abstrahit a sui exercitio, atque non importat habitudinem ad temporalem terminum, ideoque ab aeterno de Deo praedicatur. Quinque assertionibus constabit hoc caput, in quibus de potentiae divinae natura et extensione erit sermo.

Assertio 69ª.

In Deo est potentia activa; cuius tamen ratio salvatur solum quantum ad hoc, quod est principium effectus. Porro non solum potentia in Deo non differt "realiter" a scientia et voluntate, (sicut neque a divina essentia); sed specialissima ratione dicenda est non differre ab illis nisi distinctione illa rationis quae est expliciti et impliciti.

322. **Declaratur status quaestionis.** — Duplex distingui debet *potentia*: alia *activa*, alia *passiva*. — Potentia siquidem dicitur per ordinem ad actum. Actus autem est duplex: *primus* qui est forma; *secundus* qui est operatio, cui nomen actus primo impositum fuisse videtur et ab ea translatum ad significandam etiam formam in quantum est principium eius: sic enim quasi omnes intelligunt actum. Ergo duplex etiam distinguitur potentia. Una *ac-*

tiva cui respondet actus qui est operatio, et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum. Alia est potentia *passiva*, cui respondet actus primus qui est forma, ad quam videtur fuisse secundario nomen potentiae devolutum. — Porro nullam potentiam passivam in Deo dari, satis superque constat ex dictis. Quaeritur ergo utrum in Deo poni debeat potentia *activa*. Et quidem, ut supra notavimus, hic potentia non sumitur generatim prouti est principium operationis etiam immanentis, sed prouti est principium operationis seu effectionum ad extra.

323. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Sicut nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi qui est forma : in tantum enim agens habet ut possit elicere operationem, in quantum in seipso possidet perfectionem idest formam : operari enim est perfectionem diffundere, nihil vero potest diffundere perfectionem, quod perfectionem non habeat. Atqui Deo maxime convenit esse in actu, cum sit actus purissimus et primus. Ergo ei maxime convenit agere seu habere potentiam activam, per quam suae bonitatis similitudinem diffundat.

Probatur thesis quoad 2am partem. - Cum potentia activa, in nostra quaestione, sumatur per respectum ad exteriores effectus, ideoque considerari possit et ut est principium actionis, et ut est principium effectus ab ipsa procedentis ; ad decernendum utrum et quomodo ratio potentiae secundum proprietatem salvetur in Deo, videndum est quomodo ad essentiam divinam se habeat, in ratione principiati, actio ipsa divina, et eius effectus. Atqui effectus quidem habet realem ordinem principiati ad divinam essentiam, ut patet ; non autem sic se habet actio divina, cum ab ipsa essentia Dei minime distinguatur. Ergo secundum proprietatem ratio potentiae activae in Deo salvatur solum quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis ; etiamsi quadantenus, si attendimus nostrum modum intelligendi, habere quoque possit rationem principii actionis, quatenus nempe essentia divina, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest a nobis cum distinctione intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam et sub ratione naturae.

Probatur thesis quoad 3am partem. — Potentiam activam in Deo non differre *realiter* a scientia et voluntate, sicuti nec ab essentia, patet evidenter ex omnibus argumentis quibus probatur perfectissima divina simplicitas. Cum praeterea superius generali argumento probatum sit, omnia divina attributa, propter infinitatem in ratione entis, non admittere inter se nisi distinctionem rationis quae sit expliciti et impliciti (cf. ass. 18, 4), iam remanet

manifestum hoc ipso, etiam potentiam a scientia et voluntate nonnisi hac ratione differre. — At considerandum ulterius est, quod in ente pure spirituali, cuiusmodi est maxime Deus, non est ponenda facultas quae non pertineat ad gradum intellectivum, quae nempe non sit intellectus et voluntas. Sed si ita est, intelligi non potest in Deo (sicut neque in angelis) potentia activa quae sit tertia potentia praeter intellectum et voluntatem. Ergo specialissima ratione in Deo potentia activa dicenda est non distingui a scientia et voluntate nisi minima distinctione rationis, quae scilicet est expliciti ab implicito : quatenus per hoc quod dicitur scientia et voluntas, non exprimitur ratio principii effectivi quae in ipsis continetur, per hoc autem quod dicitur potentia, ratio principii effectivi exprimitur. (Cf. S. Th. 1. p. q. 25. a. 1.).

324. **Nota.** — Quod in ente pure spirituali nulla ponenda sit facultas quae non sit intellectiva, clare docet angelicus Doctor in quaestione *De malo*, a. 1. ad 14. « In angelo aut daemone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas. Oportet enim quod virtus et operatio cuiuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectivus secundum suam partem, sicut anima (quae est etiam principium vegetandi et sentiendi) ; sed secundum suam totam naturam intellectualis est ; unde nulla virtus seu potentia in angelo esse potest, nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum spiritualem ».

Hinc patet quod potentiam activam ratione distinguimus in Deo a scientia et voluntate, quatenus Deum consideramus ut excedentem non quidem totam naturam, sed solum naturam corporalem, quae est obiectum proprium intellectus nostri : in natura enim corporea invenimus potentiam activam, seu locomotivam, distinctam realiter ab aliis facultatibus. Verum si potentia Dei compararetur mere cum natura incorporea ; nulla appareret ratio distinguendi inter ipsam et intellectum ac voluntatem, nisi forte eo modo quo in ipsis incorporeis creaturis actum voluntatis sumere possumus etiam ut est formaliter quidem immanens sed virtualiter transiens.

Non ergo recte sentire videntur illi qui, circam distinctionem rationis inter Dei potentiam ac eius intellectum et voluntatem, a nostra sententia recedunt. (Cf. Remer, *Summa prael*, etc., II, q. 12, prop. 29.).

Obiectiones.

325. *Ob.* 1°. — Sicut materia prima se habet ad actum, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad potentiam. Sed materia prima nullum habet actum. Ergo Deus nullam habet potentiam.

Resp. — *D. M.* : si de potentia passiva sermo est, *C.* ; si de activa, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : Deus nullam habet potentiam passivam, *C.* ; activam, *N.* — « Potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo : nam unumquodque agit secundum quod est in actu ; potentia vero passiva dividitur contra actum : nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo, non autem activa ». (S. Th. 1. p. q. 25. a. 1. ad. 1.).

Ob. 2°. — Omnis potentia activa est principium operationis : nam dicitur per ordinem ad ipsam. Atqui operatio Dei non habet principium, cum non differat ab eius essentia. Ergo in Deo non est potentia activa.

Resp. — *D. M.* : in creaturis, *C.* ; in Deo, *Subd* : secundum modum intelligendi, *C.* ; secundum rem et proprie loquendo, *N.*, sed est solum principium effectus. — *D.* eodem modo *rat. add.* — *C. m.* — *N. C.* Responsio patet ex probatione thesis.

Ob. 3°. — Deus est agens per intellectum et voluntatem. Atqui si Deus res producit per intellectum et voluntatem, frustra ponitur potentia in Deo. Ergo in Deo potentia non debet poni.

Resp. — *D. M.* : et tamen intellectus et voluntas possunt accipi pressius sub ratione principii effectivi et sic accipiunt rationem potentiae, *C.* ; secus, *N.* — *Cdm.* : frustra ponitur in Deo potentia, si intellectus et voluntas non possunt considerari pressius sub ratione principii effectivi, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* — Ut in 3ª. parte thesis ostensum est, « potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem (et quidem minima distinctione) ; in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit. Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectus ». (S. Th. 1. p. l. c. ad 4.),

Ob. 4°. — Quod agit per essentiam suam non agit mediante potentia, quae se habet ut aliquid medium inter essentiam et operationem vel effectum. Atqui Deus, cum sit primum agens, operatur per essentiam suam. Ergo in Deo non est ponenda potentia.

Resp. — *D. M.* : non agit mediante potentia quae *realiter* distinguatur ab ipsa essentia, *C.* ; non agit per potentiam quae ab ea distinguatur secundum acceptionem nostri intellectus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* ; vel, *D. C.* : non est ponenda potentia, quae realiter distinguatur ab essentia, *C.* ; quae ab ea distinguatur secundum rationem, *N.* — Fundamentum autem talis distinctionis rationis habetur in hoc, quod « intellectus noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem ; et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quandam relationem principii quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate ». (S. Th., *De pot.* q. 1. a. 1. ad 10.).

Ob. 5°. — Si in Deo daretur potentia activa, ipsa esset semper coniuncta actui, cum Deus sit immutabilis. Sed tunc Deus ab aeterno creare dicendus esset ; quod tamen est falsum. Ergo non est ponenda in Deo potentia activa.

Resp. — *D. M.* : esset semper coniuncta operationi, non tamen effectui, *C.* ; esset semper coniuncta etiam effectui, *N.* — *D. m.* : nisi effectus procederent a Deo secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th. l. c. ad 8.).

Ob. 6°. — Secundum philosophum, potentia activa est principium transmutationis in aliud secundum quod est aliud. Atqui Deus agere potest sine trasmutatione, sicut patet. Ergo potentia activa inutiliter ponitur in Deo.

Resp. — *D. M.* : et hoc dicitur de potentia activa quae est in creaturis, *C.* ; et hoc intelligi debet generatim de qualibet potentia activa, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Definitio philosophi ergo refertur ad potentiam activam creaturarum, quae, cum non possint causare ens in quantum est ens, sed solum in quantum est tale, non agunt nisi transmutando materiam. Sed Deus est causa entis etiam in quantum est ens ; unde utroque modo potest agere, scilicet et cum transmutatione et sine transmutatione. (Cf. S. Th. l. c. ad 15.).

Assertio 70ª.

Potentia Dei est infinita.

326. **Probatur thesis.** — 1° Ratione generali. Sane cum potentia activa consequatur actum seu formam essentialem rei, oportet ut quantitas potentiae activae proportionetur quantitati actus. Unde in omnibus agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Atqui Deus est per essentiam actus infinitus, cum sit ipsum esse subsistens et non limitatum per aliquod recipiens, ut dictum est ubi de Dei infinitate. Ergo potentia activa Dei et ipsa esse debet infinita. (Cf. S. Th. 1. p. q. 25. a. 2.).

2°. Secundum specialem considerationem infinitatis, quae respicit potentiam activam ut talem. — Sane in obiectis potentiae quaedam *multitudo* invenitur; in actione etiam invenitur quaedam *intensio*, secundum efficaciam agendi. Et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuae et discretae: discretae quidem, secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca obiecta, et haec vocatur quantitas *extensiva*: continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc quod remisse vel intense agit, et haec vocatur quantitas *intensiva*; prima quantitas convenit potentiae respectu *obiectorum*; secunda vero respectu *actionis*. — Atqui utroque modo divina potentia est infinita. Nam numquam tot effectus facit, quin plures facere possit; nec unquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Ergo. — Adverte autem quod in operatione divina intensio non est attendenda secundum quod operatio est in operante: quia sic semper est infinita, ut est evidens, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum: sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, et quaedam minus efficaciter. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 1. a. 2.)

327. **Nota.** — Notandum insuper est, quod Deus non est agens univocum cum suis effectibus, sed analogum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie neque in genere, sed solum secundum aliquam analogiam. Porro potentia agentis non univoci, non tota manifestatur in productione sui effectus: semper enim effectus est minor quam potentia eius. Quare potentia infinita Dei non potest tota manifestari in productione effectus: ideoque nec requiritur nec esse potest quod, si est infinita, manifestetur per effectum infinitum. Sed quamvis Deus semper agat tota potentia sua, tamen effectus determinatur secundum imperium voluntatis et ordinem rationis. — Nec tamen sequitur quod frustra sit infinitas potentiae divinae si nihil infinitum producere potest. Nam frustra est quod ordinatur ad finem quem non potest attingere: Deus autem et omnia quae in ipso sunt, non sunt ad finem, sed sunt finis: unde et potentia Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ceterum, quando dicitur frustra esse in natura aliqua potentia activa cui non respondeat aliqua passiva, sermo est solum de potentia activa naturali. Res enim naturales coordinatae sunt ad invicem, et etiam omnes creaturae. Deus autem est extra hunc ordinem : ipse enim est, ad quem totus hic ordo ordinatur sicut ad bonum extrinsecum. Et ideo non oportet, ut ei quod est in Deo, aliquid in creaturis respondeat. (Cf. S. Th. 1. p. q. 25. a. 2. ad 2 ; et *De pot.* q. 1. a. 2. ad 1.).

Obiectiones.

328. *Ob.* 1°. — Frustra esset in natura aliqua potentia activa cui non responderet aliqua passiva. Sed potentiae infinitae divinae non respondet aliqua passiva in natura. Ergo in Deo non est ponenda potentia infinita.

Resp. — *D. M.* : quando sermo est de potentia activa quae ipsa continetur in ordine rerum naturalium creatarum, *C.* ; si sermo est de potentia quae non continetur in hoc ordine, sed est totaliter supra eundem, atque est potentia illius ad quem totus hic ordo terminatur, *N.* — *C. m.* — *N. C.* (Cf. superiorem notam).

Ob. 2°. — Omnis potentia manifestatur per suum effectum. Sed Deus non potest facere effectum infinitum. Ergo potentia Dei non est infinita.

Resp. — *D. M.* : vel tota, vel partialiter, *C.* ; tota, *Subd.* : si agens est causa univoca, *C.* ; secus, *N.* — *C. m.* : nam ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. — *N. C.* (Cf. notam superiorem).

Ob. 3°. — Si potentia Dei est infinita, hoc non potest esse nisi quia est infinitorum effectuum. Sed alia sunt quae habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus et voluntas, quae tamen non habent potentiam infinitam. Ergo.

Resp. — *Tr. M.* — *D. m.* : et tamen non habent effectus infinitos omnibus modis, scilicet et secundum numerum, et secundum speciem, et secundum genera, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* — « Sicut in quantitatibus potest considerari infinitum secundum unam dimensionem et non secundum aliam, et iterum infinitum secundum omnem dimensionem ; ita et in effectibus. Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos, quantum est de se, secundum aliquid, utpote secundum numerum in eadem specie ; et sic omnium illorum effectuum natura est finita, utpote ad unam speciem determinata, ut si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile ut sit aliqua creatura quae possit in effectus infinitos omnibus modis et secundum numerum et secundum species et secundum genera ; sed hoc solius Dei est, et ideo sola eius potentia est simpliciter infinita ». (S. Th. *De pot.* q. 1. a. 2. ad 9.).

Ob. 4°. — De ratione potentiae infinitae est quod agat in non tempore seu in istanti, ut Aristoteles probat, (in 8. *metaph.*). Sed Deus non movet creaturam in instanti sed per tempus. Ergo Deus non habet potentiam infinitam.

Resp. — *D. M.* : et hoc intelligi debet de potentia infinita corporei moventis, *C.* ; intelligi debet de potentia infinita incorporei motoris, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Ratio cur secundum Aristotelem potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris, est, « quia corpus movens aliud corpus est agens univocum : unde oportet quod tota potentia agendi manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est maior, tanto velocius movet ; necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius : quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum ; unde non oportet quod tota virtus eius manifestetur in motu, ita quod moveat in non tempore ;

et praesertim quia movet secundum dispositionem suae voluntatis ». (S. Th. 1. p. q. 25. a. 2. ad 3.).

Ob. 5°. — Deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia eius est infinita, semper effectus eius erit infinitus. Sed hoc repugnat. Ergo non debet poni in Deo potentia infinita.

Resp. — *D. A.*: ita tamen ut ad effectus terminetur secundum imperium voluntatis et ordinem rationis, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Assertio 71ª.

Deus facere quidem potest quae sunt naturae impossibilia, non vero quae sunt impossibilia secundum se.

329. **Praenotanda circa possibilia.** — I. *Possibile* et *impossibile* dici possunt dupliciter. Uno modo *respective* ad aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur possibile homini ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile; et forma statuae dicitur possibilis ligno. Alio modo non respective seu secundum aliquam potentiam, sed *absolute* seu secundum seipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile, et impossibile dicimus quod necesse est non esse.

II. Porro possibile vel impossibile *absolute* seu secundum seipsum, dicitur secundum habitudinem terminorum: possibile quidem, secundum habitudinem cohaerentiae, quia nempe praedicatum non repugnat subiecto; impossibile vero, secundum habitudinem discohaerentiae, quia praedicatum repugnat subiecto. Omnis autem discohaerentia terminorum est in ratione alicuius oppositionis. In omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio. Unde in omni absolute impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 1. a. 3.).

Hoc autem nulli activae potentiae attribui potest: quod sic patet. Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem eius cuius est. Unumquodque autem agens est natum agere sibi simile. Unde omnis actio activae potentiae terminatur ad *esse*. Etsi enim aliquando fit per actionem *non esse*, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius, unde ad productionem unius in aliquam formam, per accidens fit privatio alterius formae, quae non est intenta principaliter ab agente, sed ex consequenti. Iamvero hoc quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis: quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse: unde nec principaliter neque ex consequenti potest esse terminus alicuius actionis potentiae activae ». (Cf. S. Th. l. c.).

III. Impossibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam potest attendi dupliciter. Uno modo propter defectum ipsius potentiae ex seipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest se extendere. Alio modo ab extrinseco, utpote cum potentia alicuius impeditur vel ligatur.

Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum activae potentiae. Alio modo propter aliquid resistens vel impediens. Tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Primi duo modi pertinent ad impossibilitatem solum respectivam, tertius modus ad impossibilitatem absolutam seu intrinsecam.

330. **Probatur thesis.** — Ea quae sunt impossibilia in natura Deo non esse impossibilia, exinde facile evincitur, quod eius potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur; neque ulla materia est quam transmutare Deus non possit ad libitum: ei quippe resisti non potest, cum sub sua potestate omnem potentiam contineat. — Sed id quod tertio modo seu absolute dicitur impossibile, Deus evidentissime facere non potest, propter rationem iam in praenotandis indicatam, quae generalis est et de omni potentia activa valet. Omnis siquidem actio nonnisi ad *ens* terminari potest principaliter: ad *non ens* autem solum consequenter. Atqui id quod dicitur impossibile absolute, non habet rationem entis nec etiam non entis, utpote affirmationem et negationem simul includens. Ergo.

Itaque quidquid in se implicat esse et non esse simul, non subditur divinae potentiae. Hoc tamen non dicitur fieri non posse a Deo propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. (Cf. S. Th., *De pot.*, q. 1. a. 3; 1. p. q. 25. a. 3).

Hinc sequitur 1° Deum *non posse peccare*. Nam peccare est deficere a perfecta actione: unde posse peccare est posse deficere in agendo. Sed posse deficere in agendo arguit in agente virtutem finitam: in Deo autem virtus est infinita, ut ostensum est. Ergo quod Deus possit peccare involvit hanc contradictionem, quae est posse simul habere virtutem finitam et infinitam.

2°. Deum *non posse facere quod praeterita non fuerint*. Praeterita enim non fuisse contradictionem implicat. Sicut namque contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet; ita quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit est dicere quod sit praeteritum, dicere quod non sederit est dicere quod non fuerit. Praeterita ergo non fuisse, includit contradictionem: et ideo non subditur divinae potentiae. (Cf. S. Th., 1. p. q. 25. a. 4).

Et notetur quod, licet si consideretur id quod est praeteritum, ex. gr. cursus Socratis, dici possit quod praeteritum non fuisse sit impossibile solum per accidens, et non per se, eo quod Socratem currere vel non currere quantum est in se est contingens; tamen si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile absolute utpote contradictionem implicans.

Dices. — Quidquid Deus facere potuit, potest, cum eius potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

Respondeo cum S. Thoma: « Dicendum quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinae potentiae omnia potest, sed quaedam non subiacent eius potentiae, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinae potentiae, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen

olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quae iam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri ». (Cf. S. Th., 1. p. q. 25. a. 4. ad 2).

Obiectiones.

331. *Ob.* 1°. — Sub Deo sunt duo principia, ratio et natura. Sed Deus ea quae sunt impossibilia rationi facere non potest, sicut quod genus non praedicetur de specie. Ergo nec illa quae sunt impossibilia naturae.

Resp. — *C. M.* — *C. m.* : nam ea quae sunt impossibilia rationi sunt impossibilia secundum se, et non solum secundum aliquam potentiam. — *N. C.* : illa enim dicuntur impossibilia naturae, quibus non respondet aliqua *naturalis* potentia a qua fieri possint, etsi forte secundum se non sint impossibilia.

Ob. 2°. — Cum Deus sit auctor naturae, non potest facere contra naturam. Sed ea quae sunt impossibilia naturae sunt contra naturam. Ergo Deus ea facere non potest.

Resp. — *D. M.* : non potest facere contra naturam universalem, *C.* ; contra naturam particularem, *N.* — *Cdm.* : ea quae sunt impossibilia naturae sunt contra naturam particularem, *C.* ; sunt etiam contra naturam universalem, secundum quod obedientialiter substat suo creatori, *N.* — *N. C.* — Haec melius intelligentur in tractatu de divina gubernatione.

Ob. 3°. — Sicut se habet falsum et verum ad cognitionem ; ita se habet possibile et impossibile ad operationem. Sed illud quod est falsum in natura, Deus scire non potest. Ergo quod est impossibile in natura Deus non potest operari.

Resp. — *Tr. M.* — *C. m.* : quia illud quod est falsum in natura, est falsum *simpliciter*. — *N. C.* : nam quod est impossibile in natura, non ideo est etiam impossibile secundum se. (Cf. S. Th., *De pot.* q. 1. a. 3. ad 4.).

Ob. 4°. — Affirmatio et negatio nequeunt simul esse vera. Sed hoc haberetur, si possibile esset Deo id quod est impossibile naturaliter : idem enim diceretur simul possibile et impossibile. Ergo Deus nequit facere ea quae sunt naturae impossibilia.

Resp. — *D. M.* : de eodem sub eodem respectu, *C.* ; de eodem, sed sub diverso respectu, *N.* — *N. m.*, et *C.* ; nam sub diverso respectu possibile et impossibile accipiuntur, quando considerantur secundum se et secundum aliquam potentiam.

Ob. 5°. — Si Deus facere potest ea quae sunt impossibilia naturae, facere potest etiam ea quae sunt impossibilia secundum se. Sed hoc alterum dici nequit. Ergo nec primum. — Probatur *maior*. Privationes non suscipiunt magis et minus. Sed impossibile dicitur secundum privationem potentiae. Si ergo unum impossibile est quod Deus facere potest, ut caecum illuminare, videtur pari ratione quod potest facere omnia.

Resp. — *N. M.* — *Ad. prob. D. M.* : privationes non suscipiunt magis et minus secundum se, *C.* ; secundum causam, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — « Aliquis dicitur magis caecus qui habet oculum erutum, quam cuius visus impeditur propter aliquem humorem impedientem : et similiter dicitur magis impossibile quod est secundum seipsum impossibile, quam quod est simpliciter impossibile ». (Cf. S. Th. l. c. ad 4. contra).

Ob. 6° *instando*. — Omnis potentia quae facere potest hoc et non illud est potentia limitata. Si ergo Deus potest facere haec impossibilia et non illa, videtur quod Dei potentia sit limitata, quod est contra dictum in superiori assertione.

Resp. — *D. M.* : nisi agatur de re quae deficit a ratione possibilis, *C.* ; secus, *N.* — *D. C.* : si agitur de impossibilibus solum respective ad aliquam

potentiam, *C.*; si etiam de impossibilibus secundum se, quae ideo absolute deficiunt a ratione entitatis et possibilitatis, *N.* — (Cf. S. Th. l. c. ad 1.).

Assertio 72ª.

Deus potest absolute facere quae non facit et meliora facere iis quae facit.

332. **Declaratur status quaestionis.** — Deum non posse facere nisi quae facit, et consequenter nec meliora facere iis quae facit, fuit imprimis error eorum qui posuerunt Deum agere ex necessitate naturae ita, ut, sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt, ita etiam ex operatione divina non possint aliae res vel alius ordo rerum effluere nisi sicut nunc habetur. — At idem error, ut S. Thomas notat in *De pot.* q. 1. a. 5., sub alio aspectu fuit quoque eorum qui, etsi Deum agere per modum voluntatis, imo aliquo sensu et per modum libertatis non negarent, tamen contendebant, Deum non posse facere nisi ea quae facit, nec meliora facere iis quae facit, propter ordinem sapientiae divinae qui a Deo praeteriri non potest. Eundem errorem serius renovarunt *optimismi* asseclae, ut pag. 348, *ob.* 8, vidimus.

Porro Deum res non causare ex necessitate naturae, sed per modum voluntatis, imo et libertatis, sat constat ex dictis in thesibus 55ª et 56ª. — Ut tamen praesentis erroris melius appareat falsitas, statuitur haec thesis. Ad cuius intelligentiam nota:

1°. Dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid. Uno modo *absolute*, quando scilicet aliquod principiorum quod sit necessarium actioni, ad actionem illam non se extendit: ut si pes sit confractus, homo non potest ambulare. Alio modo *ex suppositione*, posito enim opposito alicuius actionis, actio fieri non potest: non enim possum ambulare dum sedeo. Porro hîc agi de potentia absoluta manifeste apparet.

2°. Cum Deus sit agens per voluntatem et intellectum, oportet in ipso tria actionis principia considerare: primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturae. Intellectus ergo voluntatem dirigit; voluntas vero potentiae imperat; potentia autem exequitur imperium voluntatis. Sed intellectus non movet nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile: unde totum movere intellectus est in voluntate, scilicet intellectus non determinat potentiam ad operandum nisi mediante voluntate quae vult obiectum propositum ab intellectu. Dupliciter ergo intelligi potest Deum absolute non posse aliquid. Uno modo quando *potentia* Dei non se extendit in illud: sicut dicimus quod Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera. Alio modo quando *voluntas* Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quaelibet vo-

luntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit et cuius contrarium velle non possit : sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Per hoc autem quod voluntas vult necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat, et haec sunt quae sunt commensurata fini ; ea vero sine quibus finis haberi potest, quae non sunt commensurata fini, non de necessitate vult.

333. **Probatur thesis quoad 1^am^ partem.** — Sane, quod Deus possit facere ea quae non facit, considerata eius potentia, patet ex eo quod potentia Dei infinita est. — Sed etiam ex parte voluntatis hoc idem patet. Nam finis naturalis divinae voluntatis est eius bonitas, quam non velle Deus non potest. Fini autem huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit, quod quidem Deus intendit ex creaturis : sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quae nunc sunt, et per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas, et alio modo ordinatas. Ergo divina voluntas, absque praeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae, potest se extendere in alia quam quae facit.

Patet ergo quod *absolute* potest Deus facere alia quam quae facit. Sed quia facere non potest quod contradictoria sint simul vera ; *ex suppositione* potest dici, quod Deus non potest alia facere quam quae facit. Supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite non divise. Nimirum Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum ; non tamen potest esse quod aliqua faciat quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia *ipsum facere* subiacet praescientiae et praeordinationi ; non autem *ipsum posse*, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult ; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 1. a. 5.). Videatur inferius nota, n. 335.

Probatur thesis quoad 2^am^ partem. — Duplex attendi potest rei cuiusvis bonitas : altera essentialis, quae nempe est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis ; altera accidentalis, quae est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem. Atqui quantum ad utrumque Deus potest, simpliciter loquendo, meliora facere iis quae facit. Ergo.

Et sane, quantum ad bonitatem *essentialem*, verum quidem est, Deum non posse facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, salva eius essentia : si enim aliquid addatur his quae sunt de essentia rei, iam non habetur eadem essentia, sed alia ; unde, ex. gr. si quaternarius fieret maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. — Attamen posse Deum qualibet re aliam facere meliorem idest nobilioris essentiae, manifestum est. Nam essentia divina,

ad cuius imitationem possibiles sunt creaturae, cum sit infinitae perfectionis, est imitabilis infinitis modis, quorum alii aliis semper excellentiores sunt.

Quantum vero ad bonitatem *accidentalem*, liquet quod Deus res a se factas potest facere *meliores*, eis conferendo qualitates et dona semper ac semper melioris excellentiae, quibus magis ac magis participent de divina bonitate.

Ergo qualibet re a se facta potest Deus, simpliciter loquendo, facere aliam meliorem.

Adverte tamen, quod quaedam fecit Deus quorum excellentia accipitur ex bono infinito quod est ipse Deus, ad quem specialem ordinem vel coniunctionem habent. Nam humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo hypostatice, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo Maria ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo. Non enim dari potest dignior mater quam Mater Dei, nec dignior humanitas quam quae est personae divinae, nec dignior fruitio quam fruitio Dei, licet in hac possint esse gradus alii aliis superiores.

Cum autem dicitur Deum posse aliquid facere *melius* quam facit, oportet attendere ad significationem huius vocis *melius*, quae potest esse diversa. Nam si vox *melius* accipiatur ut nomen, propositio erit vera : qualibet enim re potest Deus facere aliam meliorem ; eamdem vero potest facere meliorem in accidentalibus, etsi non etiam in essentialibus. Si vero vox *melius* accipiatur ut adverbium, tunc aut importat modum ex parte *facti*, aut importat modum ex parte *facientis*. Si accipitur ut importans modum ex parte facti, adhuc propositio vera est; nam potest Deus dare rebus meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia. Si autem accipiatur ut importans modum ex parte facientis, propositio non erit vera; nam Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate : et quidquid facit, facit divine.

De ipso autem toto universo dicendum est quod, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit ; quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis : sicut si una chorda plus debito intendetur, corrumperetur chitarae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis : et esset aliud universum melius. (Cf. S. Th. 1. p. q. 25. a. 6.).

Obiectiones.

334. *Ob.* 1°. — Deus non potest facere nisi ea quae praescivit et praeordinavit se facturum. Sed non praescivit neque praeordinavit se facturum nisi ea quae facit. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

Resp. — *D. M.* : de potentia ordinata, *C.* ; de potentia absoluta, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : de potentia ordinata, seu posito quod praesciverit et praeordinaverit haec quae de facto facit, *C.* ; de potentia absoluta, *N.* — Ut haec responsio melius intelligatur, bene perpendatur sequens nota circa distinctionem inter potentiam absolutam et potentiam ordinatam, quae satis in usu est.

Ob. 2°. — Deus non potest facere nisi quod debet, et quod iustum est fieri. Sed Deus non debet facere quae non facit, neque iustum est quod ea faciat. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

Resp. — *D. M.*: scilicet non potest facere nisi quod sibi est conveniens et iustum si facit, *C.*; scilicet non potest facere nisi id ad quod obligatur, *N. suppositum*: Deus enim non debet aliquid alicui nisi sibi. — *D. m.*: scilicet Deus, supposito decreto immutabili circa ea quae facit, non potest facere alia de potentia ordinata, *C.*; non potest ne de potentia quidem absoluta facere ea quae non facit, salva convenientia et iustitia, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th. 1. p. q. 25. a. 5. ad 2.).

Ob. 3°. — Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus a Deo factis non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit, nec meliora potest facere iis quae facit.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: et tamen posset Deus alias res facere, et alium eis imponere ordinem, *C.*; secus, *N.* — *N. C.* — « Licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem ». (S. Th. 1. p. q. 25. a. 5. ad 3.).

Ob. 4°. — Quidquid Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: ex parte facientis, *C.*; ex parte rei factae semper, *N.* — *D. C.*: ex parte modi faciendi, *C.*; ex parte rei factae, *Subd.*: quoad accidentalia, *N.*; quoad essentialia *Subd.*: et tamen unaquaque re potest Deus aliam facere meliorem, *C.*; secus, *N.*

Ob. 5°. — Si Deus potuit et noluit res meliores facere quam fecit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegenda a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

Resp. — *N. M.*: non enim est de ratione creaturae alicuius ut sit melior quam a Deo facta est.

335. **Nota.** — Circa sensum in quo accipi debet trita distinctio potentiae divinae in *absolutam* et *ordinatam*, prae oculis potissimum habeatur id quod ait S. Thomas (1. p. q. 25. a. 5. ad 1.). « In nobis, in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. — Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte ex suppositione, neque sapientia Dei et iustitia determinatur ad hunc ordinem; nihil prohibet esse aliquid in potentia divina quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur sapientiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum *potentiam absolutam*; et huiusmodi et omne illud in quo potest salvari ratio entis. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de *potentia ordinata* » [1]).

---

[1]) Complures hanc potentiae divinae distinctionem alio modo intelligunt. Dicunt enim, *potentiae ordinatae* adscribenda esse quae Deus operatur secundum modum et legem communem; *absolutae* vero, ea quae praeter communem legem operatur. In hac expositione, quae valde usitata est, pro *ordinata* melius dicitur *ordinaria*. — Prorsus autem erronea est atque prava iansenistica ratio huius distinctionis accipiendae: qua nempe *ordinatam* di-

Assertio 73ª.

Cum ad omnia quae in se possibilia sunt extendatur divina potentia, recte Deus dicitur omnipotens.

336. **Declaratur status quaestionis.** — Deum esse omnipotentem facile colligitur ex dictis in ass. 70ª, et ab omnibus communiter admittitur; sed rationem assignare omnipotentiae videtur difficile, ut S. Thomas notat in 1. p. q. 25. a. 3. Unde non defuerunt qui in hoc errarent. — Hinc opportune statuitur praesens thesis.

Et revera, ut idem S. Doctor, in *De pot.*, q. 1. a. 7. loquitur, « quidam volentes rationem omnipotentiae assignare, quaedam acceperunt quae ad rationem omnipotentiae non pertinent, sed magis sunt causa omnipotentiae, vel pertinentia ad perfectionem omnipotentiae, vel pertinentia ad rationem potentiae vel ad modum habendi potentiam. Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiae, sed causam: sicut anima rationalis est causa hominis, sed non est eius definitio. — Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non potest aliquid pati nec potest deficere, nec aliquid potest in ipsum, et alia huiusmodi, quae ad perfectionem potentiae pertinent. — Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult, et hoc habet a se et per se: quod pertinet ad modum habendi potentiam. — Hae autem rationes omnes ideo sunt insufficientes, quia praetermittunt rationes operationum ad obiecta, quas implicat omnipotentia ».

Igitur, « si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia; cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia; et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter...; uno modo per respectum ad aliquam potentiam: sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini; alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum (cf. sup. n. 329). — Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quae sunt possibilia naturae creatae; quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute ». S. Th. 1. p. q. 25. a. 3. — His positis, sic

337. **Probatur thesis.** — Sicut modo est declaratum, Deus omnipotens dici debet, si omnia potest facere quae sunt in se

---

cunt potentiam, quatenus sapientiae et iustitiae coniungitur, *absolutam* vero quatenus secundum de sola operatur. (C. Kleutgen, *De ipso Deo*, P. I, l. 1. q. 3. c. 4. a. 4.).

possibilia. Atqui Deus omnia quae sunt absolute possibilia facere potest. Ergo Deus est omnipotens.

Minor sic probatur. — Omnis virtus activa, quae in sua propria ratione perfecta sit, ad ea omnia oportet se extendat ad quae se extendere potest proprius et per se effectus eius: non enim ex. gr. virtus seu ars aedificativa esset perfecta undequaque in sua ratione, si non posset se extendere ad omnia quae possunt habere rationem aedificabilis. Atqui virtus divina est infinite perfecta. Ergo se extendere debet ad omnia ad quae se extendere potest proprius et per se effectus eius. Atqui proprius et per se effectus virtutis divinae est ratio entis in quantum huiusmodi: non enim potest esse causa essendi simpliciter, nisi id quod est esse per essentiam, nec possibile est ens per participationem quod non pendeat in essendo simpliciter a causa prima. Ergo virtus divina ad omnia se extendit, ad quae potest se extendere ratio entis, seu ad omnia quae rationi entis non repugnant, utpote non implicantia contradictionem. Si enim in quemdam tantum effectum posset virtus Dei, non esset per se causa entis in quantum huiusmodi, sed huius vel illius entis. Porro quae in seipsis nullam involvunt contradictionem, qua rationi entis repugnent, sunt ea quae vocantur secundum se et absolute possibilia. Ergo Dei potentia se extendit ad omnia absolute possibilia. Et sic Deus dicitur omnipotens quia omnia absolute possibilia potest. (Cf. S. Th. *Contra gent.* lib. 2. cap. 22. n. 2.).

Obiectiones.

338. *Ob.* 1°. — Possibile vel impossibile non est iudicandum secundum causas inferiores, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia. Nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile, cum quaedam sint quae positis causis non possunt naturaliter non evenire, sed naturaliter eveniunt de necessitate. Ergo Deus non est omnipotens.

Resp. — *N. suppositum, M.* Et dico quod possibile *absolutum* non dicitur neque secundum causas superiores (cuiusmodi dicuntur sapientia, bonitas, voluntas, potentia divina), neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum; possibile vero quod dicitur *secundum aliquam potentiam*, nominatur possibile secundum *proximam* causam. Unde ea quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare et huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem; quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus dicuntur possibilia secundum causas inferiores: nam secundum conditionem causae proximae effectus habet contingentiam vel necessitatem: quia influentia superioris causae secundum causas proximas determinatur et specificatur, et ideo harum similitudinem imitantur effectus. Et sic patet quod omnipotentia Dei non excludit a rebus naturalem impossibilitatem et necessitatem. (Cf. S. Th. 1. p. q. 25. a. 3. ad 4.). — Et hoc quidem quantum est ex parte rei de qua iudicatur. Nam ex parte iudicantium, iudicium sumetur

secundum diversas causas quas illi considerant. Theologus enim, qui considerat superiores causas, attendit possibile vel impossibile secundum illas. Philosophus vero, qui considerat causas inferiores, accipit possibile vel impossibile secundum istas : unde ex. gr. medicus dabit iudicium de possibili vel impossibili sanitate infirmi secundum causas proximas, idest virtutem naturae et virtutem morbi. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 1. a. 4.).

Ob. 2°. — Deus non potest mori, nec falli, nec mentiri, nec poenitere, nec generatim quidquam facere quod defectum actionis importat vel inhonestum est ; quamvis haec non sint impossibilia secundum se. Ergo non est simpliciter omnipotens.

Resp. — *D. A.* : quatenus praedicta, et generatim omnia huiusmodi mala, prouti formaliter sumuntur non sunt entia, sed privationes entis ex defectu potentiae activae provenientia, *C.* ; secus, *N.* (Cf. n. 330). — *N. C.* — « Potestas Dei, ait S. Augustinus, non minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut si posset, minoris esset potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult ». (*De civit. Dei*, l. 5. c. 10.).

Ob. 3° *instando.* — Non desunt etiam aliqua quae in se sunt entia et bona, et tamen a Deo nequeunt fieri : ut ex. gr. ambulare, loqui etc. Ergo Deus non est omnipotens.

Resp. — *D. A.* : quia talia vel sunt perfectiones mixtae, quae proinde nequeunt competere Deo, stante eius omnimoda perfectione, nisi quantum ad perfectionem quam continent, non vero quantum ad defectum entitatis quem important ; vel praeterea includunt essentialiter processum a causa secunda : unde sine contradictione nequeunt concipi absque tali processu, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Quae facta sunt, neque a Deo possunt fieri infecta. Item non potest Deus numerum quaternarium facere maiorem, et generatim mutare rerum essentias. Ergo Deus non est simpliciter omnipotens.

Resp. — *D. A.* : quia in talibus contradictio invenitur, ut evidenter consideranti apparet, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* — (Cf. ass. 71^{am}).

Ob. 5°. — Cuivis potentiae respondere debet effectus adaequatus producibilis. Atqui omnipotentiae non respondet effectus adaequatus ; cum creatura infinita repugnet. Ergo Deo omnipotentia non est tribuenda.

Resp. — *D. M.* : talis nempe qui a nulla potentia inferiori produci possit, *C.* ; qui exhauriat potentiam ipsam, si ad ipsam eius perfectionem pertineat ut maiora semper facere possit, sensu explicato in ass. 70^{a}, *N.* — *Cdm.* — *D. rat. add.* : creatura simpliciter infinita, *C.* ; secundum quid, *N.* — *N. C.*

Scholion.

339. **De divina beatitudine.** — Praesenti tractationi, quae versatur circa ea quae pertinent ad divinam operationem, erito maccensetur quaestiuncula de divina beatitudine, cum beatitudo in operatione consistat. — Dicimus ergo cum S. Thoma (1. p. q. 26.).

I. *Beatitudo maxime Deo competit.* — Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet ; et cui competit ut sit suarum operationum domina. Atqui utrumque istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Ergo beatitudo maxime convenit Deo.

II. *Deus dicitur beatus secundum intellectum.* — Nam beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturae. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quoddammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis na-

turae creatae beatitudo consistit in intelligendo. — Porro, quamvis in Deo idem realiter sint esse et intelligere, distinguuntur tamen secundum rationem : unde de Dei beatitudine loquendum est secundum analogiam ad beatitudinem creaturae. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius dicuntur beati.

Dices. — Beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem.

Respondeo. — Beatitudo, cum sit bonum, est obiectum voluntatis ; obiectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde secundum modum intelligendi, prius quiddam est beatitudo divina, quam actus voluntatis in eo quiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus.

III. *Quidquid desiderabile est in quacumque beatitudine vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine continetur.* — Et sane « de contemplativa felicitate habet Deus continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum ; de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluntate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium (*De cons.* 3, pros. 10) habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectactione ; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiae promittunt ; pro potestate omnipotentiam ; pro dignitate, omnium regimen ; pro fama vero, admirationem totius creaturae ». (S. Th. l. c. a. 4.).

Hinc intelligitur : 1° quo sensu de Deo verificetur definitio beatitudinis tradita a Boetio (*De cons.* l. 4. pros. 2.) : *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Aggregatio scilicet bonorum est perfectissime in Deo, non quidem per modum compositionis sed per modum simplicitatis : quidquid siquidem habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum *eminenter* et unite praeexistit in divina beatitudine. — 2° quomodo ex rebus creatis nihil beatitudini divinae accrescere possit. Deus quippe infinite beatus est, cum quidquid beatitudinis inveniri potest in eo praecontineatur : infinito autem nihil adiungi potest. — 3° qua ratione deficiat beatitudo creata (etiam supernaturalis) a divina beatitudine. Licet, nempe, bonum quod coelites possident summum et infinitum sit, actus tamen quo ipsum possident, idest visio, finitus est ; atque ideo beatitudo eorum, pro maiori actus intensitate, maior esse potest. — *Praeterea* Deus ita gaudet de rebus creatis et de iis quae nobis contingunt, ut tamen tali gaudio minime careret etiam si nihil extra se operaretur, cum unica et tota ratio talis gaudii sit ipsamet eius bonitas, quae a rebus est independens : unde nulla accidentalis beatitudo attendi potest in Deo praeter eam quae essentialis est : dum e contra in beatis caelestibus distinguimus beatitudinem *essentialem*, quae est visio Dei, et *accidentalem*, quae iis ex sua sociorumque gloria aliisque bonis creatis provenit.

PARS QUARTA

De productione et gubernatione rerum a Deo.

340. Consideravimus in superioribus partibus nostrae tractationis quaestiones quae Deum respiciunt tum in seipso, tum in sua operatione sive immanenti sive virtualiter transeunti, praescindendo tamen ab actuali rerum productione ; quamvis de rebus etiam existentibus, propter rerum nexum et quasi per accidens, saepe sermo esse debuerit. Nunc consideranda occurrunt ex professo ea quae Deum spectant prouti est de facto ad extra operantem ; seu consideranda est emanatio et gubernatio rerum ex parte Dei.

Agemus itaque, in distinctis capitibus, 1° de processu creaturarum a Deo sicut a causa : 2° de modo emanationis rerum a Deo, seu de creatione : 3° de providentia divina : 4° de executione ordinis rerum in finem, quae est divina gubernatio : 5° de primo effectu divinae gubernationis, qui est rerum conservatio : 6° de altero eiusdem effectu, qui est Dei influxus in causas creatas.

CAPUT I.

De processu creaturarum a Deo sicut a causa.

341. **Continuatio tractationis.** – Ut vidimus in tractatu de divina potentia (ass. 69°), Deo maxime competit esse principium activum. Omne enim quod est in actu est etiam necessario principium activum, cum enti in actu competat esse principium activum *per se*, idest ratione ipsius actus et non alia ratione, (sicuti ex. gr. calido competit posse calefacere ipsa ratione ca-

loris quo est actu calidum, non vero alia ratione); Deus autem sit ens maxime in actu seu ipsum esse subsistens. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 2. cap. 6. n. 3; 1. p. q. 25. art. 1.). Ex hoc autem quod Deo *maxime* competit esse principium activum, ut pariter vidimus, potentia activa Dei dicenda est in infinitum extendi. — Porro, iam ad exercitium talis potentiae oculos convertentes, statuimus in hoc capite Deum esse causam efficientem, exemplarem et finalem omnium quaecumque sunt vel esse possunt, praescindendo tamen ab accuratiori consideratione circa modum emanationis rerum a Deo: de quo in sequenti capite sermo fiet.

Assertio 74ª.

Nihil esse potest nisi a Deo: unde etiam materia prima esse a Deo dicenda est.

342. **Probatur thesis quoad 1ªm partem.** — Deus est ipsum esse subsistens; esse autem subsistens non potest dari nisi unum, ut in ass. 28ª ostensum est. Ergo nihil aliud a Deo potest esse ipsum esse subsistens. Sed quod non est ipsum esse subsistens nequit esse nisi ut participans esse. Ergo nihil est possibile aliud a Deo nisi ut participans esse. Sed quidquid participat esse non potest esse nisi ab eo cui esse essentialiter convenit. Ergo nihil esse potest nisi causatum ab eo quod est essentialiter esse, scilicet a Deo qui est ipsum esse subsistens. (Cf. S. Th. 1. p. q. 44. art. 1; *Contra gent* l. 2. cap. 15.).

Probatur thesis quoad 2ªm partem. — Sane, Deus est causa omnium rerum in quantum sunt entia participata. Sed quod est causa rerum in quantum sunt talia est causa ipsorum secundum omne illud quod pertinet ad esse ipsorum quocumque modo, cuiusmodi est etiam materia prima in substantiis corporeis. Ergo Deus est causa etiam materiae primae.

Praeterea, quod non est ab alio, sed est ens a se, debet esse perfectionis infinitae, ut ostensum est (Cf. ass. 22ᵐᵘ). Sed materia non est infinita in perfectione, cum sit mutabilis, determinabilis, et passiva. Ergo et materia est ens ab alio, scilicet a Deo.

Praeterea, materia est indifferens ad hanc vel illam formam, et tamen sine aliqua forma esse non potest. Sed ens quod sit a se de necessitate, et non causatum ab alio, oportet ut absolute sit determinatum immutabiliter ad id sine quo esse non potest. Ergo materia non est a se, sed est ab alio causata. (Cf. S. Th. 1. p. q. 44. a. 2; *Contra gent.*).

Obiectiones.

343. *Ob.* 1º. — Relatio ad causam non est de ratione entis: nam sine hac possunt aliqua entia intelligi. Sed potest aliquid inveniri sine eo quod non est de ratione entis. Ergo dari possunt aliqua entia sine relatione ad causam. Ergo non omnia entia esse non possunt nisi a Deo.

Resp. — *D. M.* : relatio ad causam non est de ratione entis simpliciter, unde dari potest ens incausatum, *C.* ; non est de ratione entis participati, *Subd.* : idest non intrat eius definitionem, *C.* ; non consequitur necessario ad ea quae sunt de ratione eius, *N.* — *D. rat. add.* : possunt intelligi, quia relatio ad causam non intrat eorum definitionem, *C.* ; quia talis relatio non consequatur rationem entis participati, *N.* — *D. m.* : potest aliquid inveniri sine eo quod nec est de eius definitione, nec ipsam necessario consequitur, *C.* ; sine eo quod, licet non sit de definitione, hanc tamen necessario consequitur, *N.* — *D. 1um C.* : datur quoddam ens sine relatione ad causam, quod est Deus, *C.* ; aliquid aliud ab ipso, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 2°. — Nullum necessarium potest non esse : quia quod necesse est esse, non potest non esse. Sed multa sunt in rebus necessaria praeter Deum. Ergo multa sunt quae nequeunt non esse. Sed quae nequeunt non esse, non indigent Deo ut causa efficiente. Ergo non omnia alia a Deo sunt producta a Deo.

Resp. — *D. M.* : idest nullum necessarium habet intrinsecam potentiam ad non esse, quamvis plura sint necessaria quae habent causam suae necessitatis, *C.* ; nullum ens necessarium habet causam suae necessitatis, *N.* Sic in scientiis demonstrativis conclusiones sunt in se necessariae, et tamen habent causam suae necessitatis, nempe principia necessaria. — *Cdm.* : quae tamen habent causam suae necessitatis, *C.* ; quae causam non habeant, *N.* — *D. 1um C.* : idest quae non habent intrisecam potentiam ad non esse, *C.* ; quae non habeant causam suae necessitatis, *N.* — *D.* similiter *m. subs.*, et *N. ult. C.*

Ob. 3°. — Quaecumque habent aliquam causam possunt demonstrari per illam. Sed entia mathematica nequeunt demonstrari per causam agentem. Ergo nullam habent causam agentem, ideoque nec sunt a Deo.

Resp. — *Tr. M.* : quamvis revera per causam primam nihil possit demonstrari, cum sit communis omnibus. — *D. m.* : quia sub consideratione mathematici cadunt ut abstracta a materia, quo modo nec esse possunt, nec causam agentem habere, *C.* ; quia non habeant causam agentem quatenus concrete sunt in materia, *N.* — *D. C.* : ut abstracta a materia, *C.* ; ut concreta materiae, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 4°. — Omne quod fit componitur ex subiecto et aliquo alio. Sed materiae primae non est aliquod subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

Resp. — *D. M.* : quod fit secundum fieri particulare, quod est de forma in formam sive substantialem sive accidentalem, *C.* ; quod fit secundum generalem emanationem totius esse ab universali principio, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : secundum fieri particulare de forma in formam, *C.* ; secundum emanationem totius esse corporeae substantiae, *N.*

Ob. 5°. — Sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Sed principium activum et passivum dividuntur contra se invicem : nam actio et passio contra se invicem sunt divisa. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : ita tamen ut principium primum passivum sit effectus primi principii activi, *C.* ; secus, *N.* — *D. rat. add.* : et tamen passio est effectus actionis, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Cum omne agens agat in quantum est in actu, et agat sibi simile, oportet ut omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima nullo modo est in actu, cum sit ens tantum in potentia. Ergo materia prima nequit esse facta.

Resp. — *D. M.* : et tamen quod est factum potest esse compositum ex potentia et actu, *C.* ; nequit potentiam continere praeter actum, *N.* — *D. m.* : et tamen est principium intrinsecum compositi quod est ens in actu, *C.* ;

non est talis, *N.* — *D. C.*: nequit esse per se facta extra compositum *C.*; nequit esse comproducta in ipso composito quod est ens in actu, *N.*

Corollaria.

344. I. **Quidquid est, a solo Deo proprie pendet sub ratione entis simpliciter.** — Sane, nihil potest simpliciter dependere ab alio sub eadem illa ratione qua hoc ipsum est ab alio dependens. Quod enim sibi non est sufficiens causa ad essendum secundum aliquam rationem, nequit esse alteri causa simpliciter essendi secundum eamdem rationem. Et sic ex. gr. ultimus catenae suspensae annulus non sustinetur simpliciter ab aliquo alio annulo, sed a fulcro a quo omnes annuli sustinentur : item nocturna illuminatio terrae non pendet simpliciter a luna, sed a sole a quo illuminatur et luna. Atqui, ut modo vidimus, omne ens praeter Deum sub ratione entis participati pendet ab alio, cum non sit per suam essentiam. Ergo nullum ens participatum, secundum hanc ipsam rationem entis participati, dependet simpliciter ab alio quod sit ens per participationem. Sed praeter ens participatum non est nisi ens imparticipatum quod est Deus. Ergo quidquid est ens praeter Deum, sub ratione ipsa entis simpliciter pendet a solo Deo. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 2. cap. 15. n. 4.).

345. II. **Deus solus est causa entis in quantum huiusmodi et non tantum in quantum est tale vel tale.** — Sane, si nihil omnino esse potest nisi dependenter a Deo, oportet ut Deus, quaecumque attingit, omnia attingat secundum formalem rationem communissimam, et non solum secundum particularem rationem qua sunt talia vel talia. Atqui ratio communissima, nempe quae aeque late pateat ac omnia quae sunt, est ratio entis in quantum huiusmodi. Ergo Deus omnia attingit sub ratione entis in quantum huiusmodi. — Hoc autem solummodo Dei debet dici proprium : universalissimus enim effectus, cuiusmodi est ens, in universalissimam causam reduci debet, ut supra n. 33 vidimus. (Cf. S. Th. 1. p. q. 45. art. 5 ; *Contra gent.* l. 2. cap. 15. n. 3 ; cap. 21. n. 3. et 4.).

Patet autem quod, qui producit ens sub ratione entis, producit hoc ipso omnes omnino rationes, modos, seu differentias quae in rebus inveniuntur. Nam ens est ratio transcendens, quae nimirum intime penetrat omnes alias rationes quae intelligi possunt in rebus : quidquid enim non est nihil, totum imbibitur de ratione entis, ita ut neque per intellectum fieri possit perfecta praecisio entis a suis differentiis, cum hae pariter sint entia. Qui ergo ens producit sub ratione entis, attingit omnes rationes, modos seu differentias, quae de ratione entis imbibuntur.

346. *Dices* 1°. — Causae creatae sunt causae vere principales suorum effectuum. Sed non essent tales nisi causarent in eis esse. Ergo non omnia

entia participata pendent simpliciter a solo Deo secundum rationem entis.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: nisi in eis causarent esse tale vel tale, *C.*; nisi causarent esse simpliciter, *Subd.*: ut instrumenta agentia in virtute causae primae, *C.*; ut causae principales per virtutem propriam, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th. *De pot.* q. 3. art. 7.).

Dices 2°. — Causa creata attingit actione sua totum quod est in effectu. Sed hoc est, effectum pendere secundum esse simpliciter a causa creata. Ergo non omne ens secundum esse simpliciter dependet proprie a solo Deo.

Resp. — *D. M.*: attingit totum, sed sub ratione formali talis vel talis entis, *C.*; attingit totum sub ratione formali entis simpliciter, *Subd.*; attingit instrumentaliter in virtute Dei, *C.*; attingit principaliter in virtute propria, *N.* — *N. C.*

Dices 3°. — Si Deus omnia attingit sub ratione entis, cum haec sit transcendens, attingit etiam omnes differentias. Sed tunc istae non attingerentur a causis creatis: quod falsum est. Ergo Deus non attingit omnia sub ratione entis.

Resp. — *C. M.* — *N. m.*: Deus enim attingit modos et differentias rerum, etiam ut dependent a causis creatis: et ideo causalitas Dei non tollit, sed imo causat causalitatem creatam.

Scholion.

347. **Quod Deus sit causa rerum non ex necessitate naturae**, sed per intellectum et voluntatem liberam, satis constat ex dictis in tractatione de divina voluntate (Cf. ass. 55^{am} et 56^{am}).

Nota autem non valere instantiam de Filio, qui, ut Fides docet, procedit a Patre per necessitatem naturae: nam Filius non est *aliud* a Patre, sed solum *alius*, et ita est *genitus* ut tamen non sit *factus*.

Dices 1°. — Deus necessitate naturae est actus. Sed actus necessario est principium agendi. Ergo Deus est principium agendi ex necessitate naturae.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: idest necessario habet virtutem producendi effectum, *C.*; necessario producit effectum, *N.* — *D.* eodem modo *C.*

Dices 2°. — Deus est causa rerum per potentiam suam. Sed unius rei una est causa. Ergo Deus non est causa per intellectum et voluntatem.

Resp. — *D. M.*: per potentiam ut exequentem, sed etiam per intellectum ut dirigentem, et voluntatem ut imperantem, *C.*; per potentiam solum, et non per intellectum ac voluntatem, *N.* — *D. m.*: in eodem genere vel ordine, *C*; in diverso genere aut ordine, *N.* — *N. C.* — Ceterum potentia in Deo idem est ac intellectus et voluntas, in quantum sunt efficaces ad extra. (Cf. ass. 69^{am}).

Assertio 75ª.

Deus est omnium causa exemplaris.

348. **Declaratur status quaestionis.** — Vidimus in thesi 52ª, ponendas esse in divina mente rerum ideas, seu similitudines rerum ad quarum imitationem ipsae res productae sunt. Quae quidem similitudines non aliud sunt quam ipsa divina essentia prouti est cognita a divino intellectu ut aliter et aliter imitabilis. Porro hoc est dicere quod divina essentia est causa exemplaris omnium rerum; quamobrem haec quaestio iam preoccupata dici debet.

Attamen opportunum omnino est hîc, ubi ex professo agimus de Deo id quantum est rerum causa, illa breviter recolere quae ibi sub respectu scientiae divinae tradebantur.

349. **Probatur thesis.** — Causa exemplaris, seu exemplar, vocatur id, ad cuius formam artifex intendit assimilare effectum, sive sit aliquid ad quod extra intuetur, sive sit forma interius mente concepta. Atqui essentia Dei, prouti est cognita a divino intellectu secundum gradus suae imitabilitatis, evadit intelligibiliter similitudo, seu forma, omnium quae a Deo produci possunt : Deus vero, res producens non per necessitatem naturae sed per intellectum et voluntatem, intendit illas assimilare formis a se intellectis. Ergo essentia divina, prout cognita a Deo est similitudo seu forma ad quam Deus res assimilare intendit, est causa exemplaris omnium rerum.

Item, omne agens in tantum agit in quantum habet in se similitudinem sui effectus : quia omne agens agit sibi simile. Sed quodlibet agens per voluntatem, in quantum huiusmodi, habet similitudinem sui effectus secundum apprehensionem intellectus et non secundum esse naturale : in quantum enim illam haberet secundum esse naturale, non ageret nisi unum, quia ratio seu forma naturalis unius non est nisi una. Ergo omne agens per voluntatem (ideoque et Deus), producit effectum secundum rationem conceptam in suo intellectu. Atqui ratio per intellectum concepta, secundum quam agens agit, est idea et causa exemplaris ipsius effectus : in Deo autem dicta ratio est idem realiter ac ipse Deus. Ergo Deus est causa exemplaris omnium quae facit. (Cf. S. Th. 1. p. q. 44. art. 3 ; q. 15. art. 1. *Contra gent.* l. 2. cap. 24. n. 2.).

350. **Nota.** Essentia divina, si consideratur solum secundum suum esse naturale, non est exemplar rerum nisi tantum *radicale* seu *fundamentale*, ex quo nempe Deus haurit conceptionem operis faciendi ; est autem exemplar *formale*, si consideratur in quantum est cognita in divino intellectu, qui distinguens in ea omnes gradus imitabilitatis, format intelligibiliter rationes omnium rerum. (Conferantur ea quae vidimus in tractatu de divina scientia).

Obiectiones.

351. *Ob.* 1°. — Exemplatum habet similitudinem exemplaris. Sed creturae nequeunt habere Dei similitudinem. Ergo non habent Deum ut causam exemplarem.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : nequeunt habere Dei similitudinem secundum specificam rationem naturae, *C.* ; secundum repraesentationem rationum intellectarum a Deo, *N.* — *D. C.* : quantum ad formam specificam suae naturae, *C.* ; quantum ad formas seu rationes intellectas ab ipso, *N.*

Ob. 2°. — Essentia Dei praehabet perfectiones suorum effectuum eminenter, sed non formaliter. Sed causa exemplaris praehabere illas debet formaliter. Ergo essentia Dei non est causa exemplaris rerum.

Resp. — *D. M.* : secundum suum esse naturale, *C.* ; secundum intellectas rationes respondentes gradibus suae imitabilitatis ad extra, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : secundum esse naturale, *C.* ; secundum rationes a Deo intellectas, *N.*

Alias difficultates videas superius post thesim 52am.

Assertio 76a.

Deus est omnium causa finalis, non quidem ut aliquid a rebus constitutum, vel cui a rebus aliquid acquiratur, sed ut aliquid praeexistens ab unaquaque re suo modo obtinendum.

352. **Declaratur status quaestionis.** — Etiam haec quaestio iam praeoccupari debuit ubi de divina bonitate actum est, necnon in tractatu de voluntate Dei (Cf. thes. 33ma et 54ma). Vidimus enim Deum esse ipsam bonitatem respectu omnium, atque hanc esse principale volitum divinum, ratione cuius omnia alia sunt volita : quod quidem importat, Deum esse finem omnium rerum. — Sed id quod tunc considerabatur potissimum ex parte ipsius Dei, considerandum nunc est ex parte rerum, ut sic melius et penitius appareat earum multiformis dependentia a Deo tamquam a causa.

353. **Praenotanda circa causa finalem.** — I. Causa finalis seu *finis* communiter definitur ex Aristotele (*2. Phys.*) *id propter quod aliquid fit*, seu id cuius gratia aliquid fit.

Sane, causa efficiens dicitur id *a quo* aliquid fit, quia ab ipsa profluit rei productio. Causa formalis dicitur *secundum quam* aliquid fit, quia per formam res accipit esse in tali vel tali ratione determinata. Causa materialis dicitur *ex qua* aut *in qua* aliquid fit, quia res habens in se materiam incipit esse per hoc quod eius forma est recepta in materia, aut etiam de eius potentialitate educitur. Causa vero finalis est ea *cuius intuitu* aliquid fit : agens enim, motus bonitate finis, seu inclinando in finem, appetendo finem, exerit suam operationem per quam movet materiam ad formam, vel per quam rem producit in esse.

II. Dividitur autem finis 1° in finem *cuius gratia* et finem *cui*. Finis *cuius gratia* est bonum quod appetitur ; finis *cui* est illud cui desideratur bonum, vel de cuius bono gaudetur. Hi autem non sunt duo fines simpliciter, sed dici possent duae rationes constituentes concrete unum totalem finem. Nam intentio agentis non sistit in fine *cui* prout separatur a fine *cuius gratia*, sed secundum quod ab ipso perficitur. Et similiter finis *cuius gratia* non appetitur nisi in quantum est perfectivum eius cui desideratur bonum vel de cuius bono gaudetur. Sic nemo sumit medicinam propter seipsum solum, neque propter sanitatem solam, sed propter sanitatem sibi acquirendam : et ita sanitas et is cui sanitas desideratur constituunt in concreto unum finem totalem.

2°. Dividitur in *obiectivum* et *formalem*. Ille est res in qua invenitur ratio boni quod appetitur. Iste est ipsa adeptio seu assecutio rei in qua ratio boni invenitur. Sic pecunia dicitur finis obiectivus avari, possessio vero pecuniae est eius finis formalis. Primus dicitur etiam finis *qui*, seu id *quod* appetitur. Secundus vero finis *quo*, seu actus *quo* possidetur id quod appetitur.

3°. Dividitur in *finem operis* et in *finem operantis*. Ille est in quem res vel actio aliqua sua natura ordinatur, ut domus ad continendum, et studere ad scientiam; et dicitur etiam finis rei *intrinsecus*. Iste est quem agens pro libito intendit, ut studere ad dignitates, honores, divitias; et dicitur quoque finis rei *extrinsecus*.

4°. Dividitur in finem *primarium* et *secundarium*. Primarius est in quem primo et per se fertur appetitus. Secundarius est ille qui intenditur quasi consequenter ad primarium cum quo est connexus. Sic qui recitat horas cononicas principaliter potest intendere cultum divinum, et secundario percipere fructus beneficii, qui finis secundarius est primario adnexus consecutive.

5°. Dividitur in finem *efficiendum* et finem *consequendum*. Ille est qui intenditur ut sit, et potest esse vel aliqua res, sicut domus est finis aedificationis; vel aliqua operatio, ut citharizare est finis citharistae. Iste vero est qui, cum iam in se existat, intenditur ut possideatur, sicut Deus dicitur finis consequendus ab hominibus elevatis per gratiam.

6°. Dividitur in finem *ultimum* et *non ultimum*. Ultimus est qui ad ulteriorem finem non ordinatur: et potest esse vel *simpliciter* ultimus, si in omni serie actionum est ultimus, vel ultimus *secundum quid*, si solum in aliqua actionum serie sit ultimus. Finis vero *non ultimus* est qui ad ulteriorem finem ordinatur: et potest esse *proximus*, si ad ipsum nullus alius finis ordinetur, vel *intermedius*, si ad ipsum aliquis alius finis ordinetur.

Ubi bene advertendum est, quod ad rationem finis requiritur quidem semper ut appetatur *propter se positive*, seu ratione bonitatis propriae quae in eo insit, et non solum propter bonitatem alterius quae sit unica ratio cur ille appetatur; at vero nullatenus exigitur, quod etiam appetatur *propter se exclusive*, seu sola ratione bonitatis ipsius, et non etiam ratione bonitatis alterius, seu cum subordinatione ad alterum. Hinc non solum finis ultimus habet propriam rationem finis, sed etiam finis intermedius: nam etiam hic appetitur ratione bonitatis propriae: licet non excludatur imo et saepe coniungatur actualiter appetitus bonitatis ultimi finis, cui ille subordinatur. Sic vere diceretur habere rationem proximi finis eleemosynae subventio pauperis, quia appeti potest ratione bonitatis quae est in ea; licet haec ulterius ordinetur ad gloriam Dei.

Hinc colligi potest propria differentia quae est inter *medium* et *finem proximum* seu intermedium. Nam *medium*, in quantum pure medium, non appetitur ratione bonitatis quae consideretur in ipso ut in se absolute est; sed unice appetitur ratione bonitatis alterius, nempe finis: unde *tota et adaequata* ratio absoluta appetitionis medii est bonitas finis, in ipso vero medio non accipitur bonitas nisi formaliter *relativa* ad finem. At vero finis

proximus seu intermedius, etsi non appetatur cum exclusione ordinis ad bonitatem ultimi finis, imo saepe appetatur cum explicita intentione finis ultimi, tamen appetitur etiam ratione suae cuiusdam bonitatis *absolutae* quae per se habet convenientiam ad appetitum : unde ratio bonitatis eius non est mere *relativa* sicut in medio.

III. Finis propriam rationem habet causae *realis*. Causa enim realis est quae revera influit ad hoc ut aliquid fiat vel sit. Porro finis, cuius gratia agens operatur, revera influit in operationem agentis ; nam hoc non ageret nisi illectus bonitate finis, et a fine movetur non ficte et imaginarie sed realiter : qui enim agit ratione bonitatis quae est in fine, realiter afficitur amore et desiderio illum obtinendi ; mediante vero operatione agentis, influit finis etiam in effectum illius, qui talis procedit ab agente qualis ad finem requiritur. Habet ergo finis propriam rationem causae realis, licet non ad modum efficientis, nec formalis nec materialis, sed in genere suo. — Differt etiam causalitas finalis a causalitate *morali*. Nam causa finalis movet ad sui amorem ; causa vero moralis movet non ad amorem sui, sed ad amorem finis seu boni quod proponitur.

Nota autem 1°. Respectu voluntatis nostrae dici proprie debent effectus finis, non solum actus eliciti qui versantur circa media (consensus, electio, usus), quique, ut patet, eliciuntur ex intentione finis, atque ipsius consequendi gratia ; neque solum actus imperati, qui et ipsi sunt circa media ex intentione finis ; sed etiam actus qui immediate versantur circa finem sive obtinendum, sive obtentum (amor, desiderium, intentio, fruitio). Licet enim isti actus non eliciantur ex alio praesupposito amore vel desiderio finis, tamen et ipsi non habent esse nisi dependenter a fine : et ideo cum finis vere influat in esse ipsorum, est vera etiam ipsorum causa.

2°. Realis causalitas finis vocatur ab Aristotele motio metaphorica. Sed bene attende. Hoc non dicitur quia causalitas ipsa finis sit metaphorica et non realis : sed quia illa realis causalitas, comparative ad causalitatem causae efficientis quae est *proprie* motio, vocatur motio *metaphorice*. Sic amoenitas campi est risus metaphoricus, sed non est amoenitas metaphorica. Hinc vides quod si quis diceret : causalitas finis est motio finis, sed motio finis est metaphorica, ergo causalitas finis est metaphorica ; neganda esset consequentia non secus ac in hoc syllogismo : amoenitas campi est risus campi : sed risus campi est metaphoricus, ergo amoenitas campi est metaphorica.

IV. Finis in ordine causarum est prima. Nam ut materia recipiat formam, praerequiritur causa efficiens ; sed ad hoc ut efficiens procedat ad operationem, praerequiritur finis cuius gratia agens operetur. — Dictum est in ordine causarum, idest influentium in fieri vel esse rei. Nam quando agitur de fine qui in se non praeexistat secundum suum esse, sed sit efficiendus, atque causet prouti est in intentione agentis, oportet dicere, finem esse ultimum in executione.

Et generatim duplex ordo distingui debet : *intentionis*, et *executionis*. In ordine *intentionis* primus est finis ultimus, ratione cuius tum fines intermedii tum media intenduntur. In ordine autem *exe-*

cutionis, nempe consequutionis vel effectionis finis, ultimo loco est finis ultimus; qui vero est ultimus in intentione est in executione primus.

Ut igitur finis causet, non est necesse quod in se existat. Potest enim agens affici et allici a bonitate finis, etiamsi in se hic nondum existat, dummodo eius realis bonitas sit ab ipso agente apprehensa. Ad propriam siquidem specialem rationem causalitatis per modum finis, requiritur et sufficit ut gratia ipsius agens agat. Vere autem agens dici debet agere gratia finis, seu propter finem, quando illectus bonitate eius apprehensa procedit ad operandum.

V. Causalitas finis in *actu primo* est ipsa bonitas eius. Sane non potest accipi aliquid ut finis, seu ut id *cuius gratia* aliquid fit ab agente, quin accipiatur entitas eius ut fundans ordinem convenientiae ad appetitum ipsius agentis. Entitas autem rei prout fundat ordinem convenientiae ad appetitum ipsa est bonitas eius. Ergo eo modo quo aliquid accipitur ut finis accipitur etiam ut bonum, et eatenus intelligitur causare ut finis, quatenus intelligitur respici ab appetente ut bonum.

Atque hinc est quod solum id quod accipitur ut bonum, sive sit verum sive saltem apparens, potest habere rationem finis: non autem malum sub ratione mali, neque ratio quaedam universalior rationibus boni et mali. Quod ulterius sic potest ostendi, relate ad voluntatem:

Ut voluntas velit aliquid prosecutive, oportet quod illud sit acceptum in intellectu sub aliqua ratione prosequibilitatis a voluntate. Sed quidquid est acceptum ut prosequibile a voluntate iam est acceptum sub ratione boni: quod est ens ut appetibile. Ergo nihil potest esse volitum prosecutive a voluntate, nisi sit acceptum ut bonum. Et sic ex. gr. etiam cum voluntas alicuius vult *non esse*, fertur in illud secundum quod carentia maioris mali apprehensi accipitur in intellectu ut bona. Et item a damnatis iniuria Dei appetitur prout est apprehensa ut vindicta de inimico, quae est bonum quoddam apparens. Voluntas itaque circa malum ut malum versari non potest *prosecutive*. — Attamen ratione boni quod a voluntate amatur, potest voluntas versari etiam circa malum *aversative*, nempe odiendo et fugiendo illud. Quia enim malum est privatio boni, potest voluntas ex amore boni aversari malum quod illi opponitur, ita quod recessus a malo sit per accessum ad oppositum bonum, et licet recessus a malo formaliter sumptus non dicat *motum in finem*, sit tamen semper cum illo. Quare, etiam dum voluntas refugit malum, formale obiectum voluntatis est bonum quod amatur. Et ita una eademque potentia voluntatis, quae per se et primo et directe versatur circa bonum ut proprium obiectum, potest secundario et indirecte versari etiam circa malum non quidem ut obiectum, sed ut oppositum obiecti.

VI. Bonitas obiecti non potest causare per modum finis nisi sit apprehensa. Nam appetitus est inclinatio consequens aliquam formam aliquo modo unitam appetenti vel ei quod dirigit appetitum. Sed talem formam non consequitur appetitus quasi appetenti vel appetitum dirigenti unitam physice secundum ipsius esse reale. Ergo consequitur eam, supposita eius unione saltem intentionali cum appetente vel dirigente appetitum. Nec enim est imaginari alium modum quo possit forma finis esse illis unita. Atqui intentionalis

unio finis cum appetente vel dirigente appetitum est per apprehensionem bonitatis finis. Ergo.

Addatur quod intentionalis existentia finis in apprehensione appetentis, est existentia quam de necessitate sibi vindicat finis in quantum est causativus ut intentus. Non enim necesse est, ut modo diximus, quod semper finis in seipso existat antequam agens operetur: sicut ex. gr. sanitas non existit ante operationem sanantis; sed exigitur ut existat in intentione, ad hoc ut propter ipsum operetur agens. Et hoc semper contingit quando finis est *efficiendus*, qui dum movet, non existit nisi intentionaliter. At vero etiam finis *consequendus* non movet nisi habeat esse intentionaliter: nam non movet per aliquem influxum physicum qui procedat ab eius realitate, sed per influxum intentionalem, quatenus apprehenditur ut bonum.

Dictum est, apprehensionem finis debere esse vel in appetente ipso, vel in dirigente appetitum. Nam non omnia appetentia sunt etiam cognoscitiva; ea autem quae non sunt cognoscitiva dirigi debent in fines proprios ab aliquo cognoscente. — Appetitus in cognoscentibus dicitur *elicitus*, et est vel intellectivus, vel sensitivus; in non cognoscentibus autem dicitur *innatus* seu *naturalis*.

Itaque, sicut ad causalitatem causae efficientis requiritur tum ut haec in se existat, tum ut sit applicata passo; ita ad causalitatem causae finalis requiritur apprehensio finis, tum ut hic habeat suam existentiam proportionatam rationi causae finalis, tum ut sit applicatus appetitui. Hoc modo ergo apprehensio est conditio necessario requisita ad hoc ut finis causet.

VII. Attamen formalis ratio causandi quae est in fine non est apprehensio, seu esse eius intentionale; sed est ipsius bonitas secundum suum esse reale.

Sane per illud causa finalis causat, ratione cuius appetitus tendit in illam. Iamvero appetitus tendit in finem ratione bonitatis realis quae est vel erit in eo, non autem ratione bonitatis quae sit ipsa apprehensio, vel esse apprehensum: appetit enim rem non secundum suum esse in cognitione, sed secundum suum esse in seipsa, sive iam illud possideat sive nondum, et ad hanc realem bonitatem ordinat media quibus illam assequatur. Sic medicus desiderat sanitatem infirmi secundum illud esse quod realiter habebit in sanato, ab eaque movetur ad adhibenda medicamenta. — Apprehensio vero, ut dictum est, non est nisi necessaria conditio.

Neque dicendum, apprehensionem esse rationem formalem *sub qua* finis causat. Nam revera finis non movet ratione sui esse apprehensi, sed ratione suae bonitatis realis, posito quod haec sit apprehensa. Sed id ratione cuius finis movet ipsa est etiam ratio formalis *sub qua* movet. Ergo bonitas ipsa finis et non apprehensio eius est ratio sub qua finis movet.

VIII. Causalitas finis *in actu secundo* est ipsum eius appeti seu amari vel desiderari ab agente. — Nam causalitas in actu se-

cundo cuiusvis causae est ipsum eius agere : agere autem causae finalis, in quantum talis, nihil est aliud quam trahere et movere agens ad se. Sed quamdiu agens non amat neque desiderat finem, nondum habetur quod finis actualiter moveat et trahat illud. Ergo.

Nimirum, quando finis est quidem aptus desiderari et amari, sed de facto nondum ab agente amatur vel desideratur, dici non potest respectu agentis actu exercens causalitatem finalem ; sed solum tunc quando actu appetitur, seu amatur et desideratur. Recte igitur S. Thomas : « sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari ». *De verit.* q. 22. a. 2.

Hinc vides, unam eamdemque appetitionem, in quantum est effective ab appetente, esse effectum efficientiae ipsius, et in quantum est finaliter a fine ut amor vel desiderium finis, esse et effectum finis et causalitatem in actu secundo ipsius causae finalis : elicitur enim ab appetente sub ordine finis in actu. Et ideo nec esset iste actus nisi *esset finaliter a fine*, idest nisi ratione finis qui amatur ; nec pariter esset nisi *esset efficienter* ab appetente, idest nisi eliceretur ab eo ; et est *formaliter* ipsum appeti finis. Et in quantum est finaliter a fine est effectus finalis ipsius finis, nam est propter bonitatem finis ; in quantum vero est efficienter ab appetente est effectus efficientiae eius ; in quantum denique est formaliter ipsum appeti finis est propria causalitas finis in actu secundo.

Ex dictis etiam colliges, causalitatem finis in actu secundo non consistere in aliquo quod antecedat actum appetitus ; ideoque non esse solam ostensionem et exhibitionem bonitatis : nam haec pertinet ad causalitatem finis in actu primo tantum ; neque impressionem aliquam immutativam appetitus, quae non sit iam ipse actus amoris vel desiderii : nam talis immutatio, quaecumque demum admittatur, esset a re non sicut a fine sed sicut a causa efficiente, et sic non esset causalitas finis ut finis.

Sed de his satis. (Cf. ea quae dicta sunt n. 198 et seqq.).

354. **Probatur thesis quoad 1^am^ partem,** quae sic est : Deus est omnium causa finalis. — Unumquodque ens, si perfectione propria careat, tendit in ipsam, quantum in se est ; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Sed id in quod aliquid tendit si illud nondum habet, et in quo quiescit si habet, est finis eius. Ergo perfectio uniuscuiusque est finis eius. — Atqui perfectio cuiuslibet rei est divina bonitas ipsi participata secundum quod possibile est, nempe per similitudinem. Ergo divina bonitas, scilicet Deus, secundum quod est participabilis per similitudinem a rebus, est ipsarum finis.

Item, idem est quod agens intendit communicare, et quod patiens intendit recipere. Sed Deus agendo intendit communicare suam perfectionem seu bonitatem, secundum quod possibile est illam participari a rebus per simititudinem. Ergo et res omnes intendunt secundum similitudinem consequi perfectionem seu bonitatem divinam : quae similitudo est ipsa rerum perfectio. Ergo divina bonitas ut participanda est id in quod omnia tendunt, nempe causa finalis omnium. (Cf. S. Th. 1. p. q. 45. a. 4. — Videas etiam ea quae, n. 200, pag. 238, ex eodem S. Thoma tradita sunt circa rationem qua omnia appetunt suo modo Deum).

Nota autem quod divina bonitas dici quidem debet *causa fi-*

nalis omnium creaturarum, scilicet finis ad quem Deus vult ordinari et tendere creaturas; sed non proprie *causa finalis* ipsius Dei: quia Deus nullius generis causam habere potest. Attamen *finis* ipsius Dei dici potest: quatenus est Deo *ratio volendi* quaecumque vult. (Cf. ass. 56.).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est: Deus est rerum finis non ut aliquid effectum a rebus. — Sane duplex distingui debet finis, ut ex praenotatis constat: unus est qui, licet sit prior agente in causando (quatenus nempe existens in intentione eius, movet ipsum ad agendum), est tamen eo posterior in essendo: et talis est finis quem agens in sua actione constituit, sicut sanitas quae a medico per actionem in infirmo constituitur dicitur finis medici. Alius est finis qui prior est actione agentis non solum in causando, sed etiam in essendo: et talis est id quod aliquis sua actione vel motu intendit acquirere, sicut civitas quam dux intendit acquirere per pugnam. Atqui Deus, cum sit primum agens, necessario est prior omnibus in essendo. Ergo nequit esse rerum finis qui ab ipsis rebus constituatur, sed solum qui ipsis rebus acquiratur.

Probatur thesis quoad 3am partem, quae sic est: Deus non sic est rerum finis ut ei aliquid a rebus acquiratur. — Et sane finis cui aliquid acquiratur per ipsam actionem agentis est aliquid non omnino in sua bonitate per seipsum perfectum. Atqui Deus est per seipsum infinite perfectus in bonitate. Ergo non est finis cui aliquid a rebus acquiratur.

Item, id quod agendo intendit non solum aliquid communicare, sed etiam acquirere, est ita ens actu et agens, ut simul sit aliquo modo in potentia ac patiens; sicut enim agere est entis in actu, ita acquirere est entis in potentia. Atqui Deus est purissimus actus et agens tantum. Ergo non agit propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem.

Probatur thesis quoad 4am partem, quae sic est: Deus est rerum finis ut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum. — Deus, ut constat ex modo dictis, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed ut sua actione aliquid largiatur. Atqui in quantum Deus de sua bonitate aliquid per similitudinem largitur, dicitur esse rebus acquisibilis, et finis ipsarum. Ergo Deus est rerum finis ut aliquid praeexistens, ab unaquaeque re suo modo obtinendum. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 3. cap. 18, 19.).

Obiectiones.

355. *Ob.* 1um. — Omnia appetunt finem. Sed non omnia appetunt Deum; quia non omnia ipsum cognoscunt. Ergo Deus non est omnium finis.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: non omnia appetunt Deum appetitu intelli-

gibili *C.*; appetitu naturali, *N.* — *N. C.* — Omnia appetunt Deum ut finem appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali : quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ob. 2°. — Nihil movetur naturaliter propter illud quod consequi non potest. Sed nulla res potest consequi divinam bonitatem ; quia ipsa non recipitur ut perfectio alicuius creaturae. Ergo res non sunt ordinatae naturaliter in ipsam ; et sic Deus non est omnium finis.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : non potest consequi divinam bonitatem in seipsa, *C.* ; secundum similitudinem, sicut in probatione thesis est declaratum, *N.* — *N. C.* — « Quamvis res non acquirat divinam bonitatem, tamen acquirit aliquam similitudinem eius ; et ex hoc dicitur finis ». (S. Th. 2. dist. 1. q. 2. a. 2. ad 1.).

Ob. 3° — Causa finalis est prima causarum. Ergo si Deus sit causa agens et finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius. Sed hoc est impossibile. Ergo Deus qui est prima causa agens non est causa finalis.

Resp. — *C. A.* — *D. 1um C.* : secundum nostrum modum concipiendi, *C.* ; secundum rem, *N.* — *Cdm. subs.* : impossibile est in Deo prius et posterius secundum rem, *C.* ; secundum nostrum modum concipiendi, *N.* — *N. ult. C.* — Primum principium omnium rerum est unum secundum rem ; nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quaedam prius cadant in intellectu nostro, quam alia.

Ob. 4°. — Unicuique agenti propter finem melius est suum opus esse quam non esse : quia per illud finem consequitur, ut patet inducendo in singulis. Sed non melius, imo indifferens est Deo utrum creaturae sint vel non sint. Ergo Deus non ordinat res ad se tamquam ad finem ; nec proinde est causa finalis omnium rerum.

Resp. — *D. M.* : si agit propter desiderium finis, *C.* ; si agit mere propter amorem finis, *N.* — *C. m.* — *N. C.* Vel *D. C.* : scilicet Deus non ordinat res ad se quasi ex desiderio finis, *C.* ; non ordinat res ad se propter amorem finis, qui est sua bonitas communicanda, *N.* — « Omne id quod agit propter desiderium finis, per actionem suam ordinatur ad consecutionem desiderati. Unde oportet quod apud eum differat an sit vel non sit suum opus. Non autem apud eum qui agit propter finis amorem, quia non agit ad acquirendum aliquod bonum ». (S. Th. 2. dist. 1. q. 2. a. 1. ad 3.).

Ob. 5°. — De ratione finis est ut sit perfectio agentis ; unde sicut materia appetit formam, ita agens finem. Sed Deo non competit ab aliquo perfici, cum sit primum movens et perfectio summa. Ergo non agit propter finem.

Resp. — *D. 1am p. M.* : de ratione finis, qui sit bonitas acquirenda, *C.* ; de ratione finis, qui sit ipsa bonitas agentis, *N.* — *D. 2am p. M.* : si agitur de agente propter desiderium finis acquirendi, *C. par.* ; si de agente propter amorem finis iam habiti, *Subd* : in quantum appetere significat etiam *amare*, *Tr.* ; si proprie sumitur pro desiderio perfectionis non habitae, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — « Illud quod agit propter desiderium finis habet finem extra se, quo perficitur. Hoc autem non convenit Deo qui agit propter amorem finis, quia ipsemet est sibi finis a se habitus et amatus : et ideo dicimus, quod divina voluntas non est perfecta quodam alio sed seipsa, quia ipsa voluntas est bonitas ». (S. Th. 2. dist. 1. q. 2. a. 1. ad 2.).

Assertio 77ª.

Recte quoque dicitur finis omnium rerum esse gloria Dei extrinseca.

356. **Praenotandum.** — Gloria definitur *clara cum laude notitia*, idest, ut explicat S. Thomas, excellentis bonitatis claritas in

multorum, vel saltem alicuius, notitia cum approbatione. (Cf. 2^am 2^ae q. 132. art. 1 ; q. 103. a. 1. ad 3.).

Haec est gloria *formalis* ; sed attendi etiam potest gloria *fundamentalis*, seu fundamentum gloriae ; et haec est ipsa excellens bonitas eius qui dignus est clarescere in multorum notitia approbativa.

Distingui potest Dei gloria in *intrinsecam* et *extrinsecam* ; quae distinctio applicatur tum gloriae formali, tum fundamentali.

Gloria Dei formalis intrinseca est notitia approbativa quam ipse Deus habet suae bonitatis. Fundamentalis vero intrinseca est bonitas divinae essentiae.

Gloria Dei formalis extrinseca est cognitio approbativa quam de divina bonitate habent creaturae intellectuales ; quae cognitio est analoga quaedam participatio intrinsecae Dei gloriae formalis. Fundamentalis vero extrinseca est perfectio creaturarum, quae est participata similitudo divinae bonitatis. His positis,

Probatur thesis. — Finis, in quem res tendunt, est propria ipsarum perfectio, nempe divina bonitas in eis per similitudinem participata. Atqui rerum intellectualium perfectio consistit in altissima cognitione summi intelligibilis, scilicet Dei, quam cognitionem sequitur approbatio : et haec notitia approbativa est gloria Dei formalis extrinseca ; perfectio vero rerum non intellectualium est gloria Dei extrinseca fundamentalis. Ergo finis in quem res omnes tendunt est gloria Dei extrinseca : formalis quidem si res sunt intellectuales, fundamentalis vero si tales non sunt.

Corollaria.

357. I. Idem igitur est quod Deus omnia quae facit dirigat ad proprias ipsorum perfectiones, et quod dirigat in suam extrinsecam gloriam.

Quamvis vero in creaturis intellectualibus habeatur simul quod gloriam extrinsecam appetant Deo et quod propriam perfectionem seu felicitatem appetant sibi ; possunt tamen in agendo respicere magis in unam quam in aliam rationem, et etiam ab alterutra praescindere.

358. II. Loquendo de creatura intellectuali recta, *finis qui* ab ipsa intenditur, seu *finis cuius gratia* operatur, est Deus ut participandus, idest propria perfectio et beatitudo, quae est etiam formalis gloria Dei. — *Finis cui* propriam beatitudinem appetit, secundum unum respectum est *ipsa* ; secundum alium est *Deus* : volendo enim *sibi* beatitudinem, quae est in cognitione approbativa divinae bonitatis, vult *Deo* gloriam. — *Finis quo* est actus cogni-

tionis Dei : hoc enim actu et ipsa assequitur suam beatitudinem, et Deo exhibet gloriam formalem.

Sed de his uberius sermo fit in ethica generali, ubi agitur de ultimo hominis fine.

CAPUT II.

De modo emanationis rerum a Deo.

359. **Dicendorum consecutio et ordo.** — Res omnes a Deo tamquam a causa efficiente pendere in esse, vidimus in capite praecedenti. Nunc autem expressius considerandus est modus quo a Deo res emanant ; quamvis enim ex dictis etiam hoc sufficienter eruatur, quia tamen de veritate agitur gravis momenti, circa quam plures errores grassati sunt, de ea agendum est enucleatius. Igitur primo statuemus, quomodo a Deo res dimanent. Deinde, conceptu creationis intimius investigato atque expolito, ostendemus soli Deo competere actionem creativam. Denique inquiremus utrum creatio ab aeterno esse debuerit.

360. **Errores circa primam originem rerum.** — Circa primam originem rerum plures errores extitisse tum inter antiquos philosophos, tum etiam inter modernos, iam diximus. Porro

1°. Quod pertinet ad errores antiquorum, sic eos breviter exponit S. Thomas (*Opusc. 4. De art. Fid. et. Sacr. Eccl.)* : « *Primo* quidem erravit Democritus, et Epicurus, ponentes quod nec materia mundi, nec ipsa mundi compositio est a Deo, sed quod mundus est casu factus per concursum corporum indivisibilium, quae rerum principia existimabant... *Secundus* est error Platonis et Anaxagorae, qui posuerunt mundum factum a Deo, sed ex materia preiacente. *Tertius* est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse [1]). *Quartus* est error Manichaeorum,

---

[1]) Ita quidem S. Thomas hoc in loco. Alibi tamen mentem Platonis et praesertim Aristotelis benignius interpretatur. Audiatur Schiffini (*Theol. nat.* pag. 231 in nota marginali) : « Dubium valde controversumque est, utrum ipse Plato et Aristoteles hanc veritatem agnoverint. Etenim ex una parte ea principia tradiderunt, verissima quidem, unde logico plane nexu ipsam mundi materiam a Deo effectam esse convincitur, ut notavit Angelicus (*De pot.* q. 3. a. 5.). At vero, quae ad fulciendum errorem de materia aeterna docuerunt, difficiliter admodum admitti possunt in eo qui creationem veri nominis agnoscat, ut notavit Doctor Seraphicus (2. dist. 1. p. 1. a. 1. q. 1.). Saluberrime itaque divina clementia providit, ut veritas tanti momenti irrefragabili suae testificationis auctoritate fulciretur ».

Praestat etiam habere prae oculis haec quae rite notat Farges (*L' idée de Dieu*, pag. 477. ed. 5.). « Il serait exagéré de croire que l' idée même de création *ex nihilo* ne soit jamais venue à la pensée d' aucun philosophe païen.

qui posuerunt Deum factorem invisibilium, sed invisibilia a diaboli facta... *Quintus* est error Simonis Magi, et Menandri eius discipuli, et multorum aliorum haereticorum eos sequentium, qui creationem mundi non Deo, sed angelis attribuunt... *Sextus* est error eorum qui posuerunt Deum per seipsum non gubernare mundum, sed per quasdam potestates sibi subiectas... ».

2°. Ad recentiorum vero errores quod attinet, recensendi hîc sunt omnes quicumque monismum sive pantheisticum sive materialisticum, vel evolutionismum profitentur ; et generatim illi omnes qui mundum necessario aeternum atque incausatum ponunt, et conceptum creationis ut repugnantem habent. (Vide ea quae diximus pag. 75 et seqq. de atheismo ; atque pag. 198 et seqq. de pantheismo. — Cf. De Maria, *Theol. nat.* pag. 287, et seqq. — Farges, *L' idée de Dieu*, pag. 405 et seqq., 5. ed.).

Assertio 78ª.

Emanatio totius entis a causa prima non fuit per modum divisionis aut extensionis aut cuiuscumque evolutionis substantiae divinae ; sed per effectionem ex nihilo, seu per creationem.

361. **Declaratur status quaestionis.** — Non est nobis hic agendum contra atheos qui, Dei existentiam negantes, hoc ipso mundum ponunt incausatum ; contra hos enim valent ea omnia quae in prima parte, ad demostrandam existentiam Dei, tradita sunt ; sed est agendum contra illos qui, aliquo modo et saltem specie tenus conceptum Dei servantes, errant tamen in assignanda origine rerum a Deo. Igitur prima pars thesis statuitur contra pantheismum emanasticum ; secunda vero, in qua vera doctrina exhibetur, est contra omnes dualistas ponentes aliud rerum principium incausatum praeter Deum, puta materiam vel atomos aeternas : ad hos enim omnes alii errores reducuntur [1]).

Lucrèce l' exprime formellement et la réprouve dans ces deux vers bien connus :

Principium hinc cuius nobis exordia sumet :
Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam.

Si nous remontions jusqu' aux plus anciens philosophes de la Grèce, il ne nous serait pas difficile de découvrir, dans les fragments qu' il nous reste de leurs oeuvres, la même idée nettement exprimée. Citons, par exemple, l' un de principaux chefs de l' école d' Elée, Melissus : S' il existe (aujourd' hui) quelque chose, dit-il, ce quelque chose a été fait ou est éternel. S' il a été fait, ce ne peut être que de ce qui était déjà ou du néant ; mais du néant rien ne peut se faire. — Aristote lui-même, sans se servir comme Lucrèce du mot de création *ex nihilo*, a des expressions équivalentes, et il enseigne que Dieu a produit non seulement les manières d' être de la matière, telles que la vie, mais encore son être lui-même τὴ ζῆν καί τὸ εἶναι. D' ailleurs une de ses théories fondamentales et les plus familières c' est que la matière n' est que puissance, et que l' acte, c' est-à-dire Dieu qui est l' acte pur, a précédé la puissance : celle-ci lui doit donc son origine ».

[1]) Ut bene notat Farges, « la plus grave — nous pourrions dire la seule grave — des difficultés qui arrêtent nos adversaires le plus loyaux, sur le

Cum dicimus res procedere a Deo *per effectionem ex nihilo*, non spectamus, ut patet, *nihil* quasi materiam ex qua ens fiat: particula enim *ex* non importat hoc loco habitudinem causae materialis nisi negative tantum, proprie vero importat ordinem iuxta quem nihilo succedit ens, ut cum dicitur *ex mane fit meridies*, idest post mane fit meridies. (Cf. S. Th. 1. p. q. 45 a. 1. ad 3.). — Et haec interim sufficiant circa creationis conceptum. Plura inferius considerabimus.

Agimus in hac thesi de emanationis totius entis a causa universali, non vero de emanatione entium particularium a suis causis particularibus. Nam si de hac sermo est, facile patet non omnia immediate causari per effectionem ex nihilo quantum ad omnem entitatem eorum, sed solum entia spiritualia, quae, cum sint formae subsistentes, educi ab aliqua materia praecedenti non possunt; alia vero, quae per transmutationem materiae veniunt ad esse, eatenus solum creari seu effici ex nihilo dici possunt, quatenus materia, qua constant, ex nihilo est. (Cf. Valentia, t. 1. d. 3. q. 2. p. 2.). — Huc referuntur verba Augustini (*De Gen. contra Manich.* cap. 6.): « Ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia, etiam si omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa tamen materia de omnino nihilo facta est ».

362. **Probatur thesis quoad 1am partem**, quae est contra pantheisticam emanationis doctrinam. — Sane, Deus est ipsum esse subsistens. Sed ens subsistens est unicum et simplicissimum, neque ullas habet partes secundum quas possit dividi aut extendi; item est actualissimum, ideoque nequit ulterius actuari vel determinari per aliquas sui evolutiones. Ergo omnia quae ab ipso procedunt, nequeunt procedere per modum divisionis, aut extensionis, aut cuiuscumque evolutionis divinae substantiae. — Videantur quae dicta sunt adversus pantheismum (ass. 29a).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae est contra dualismum. — Sane, nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, ne ipsa quidem materia prima exclusa, cum Deus sit causa universalis totius entis, ut in capite praecedenti (ass. 74a) probatum est. Atqui si ipsi rerum universali emanationi (quae scilicet complectitur totum ens), aliquid praesupponi deberet ex quo res fierent, sequeretur hoc praesuppositum non esse causatum a Deo. Ergo universalis rerum emanatio a Deo non aliter intelligenda est quam ut productio seu effectio ex nihilo. — Producere autem aliquid ex nullo praesupposito, idest ex nihilo non solum *sui* sed

---

seuil du théisme véritable, c'est la doctrine de la création. Le préjugé anti-créationniste a une telle puissance sur certains esprits, qu'ils préféreraient le panthéisme, avec ses contradictions manifestes et reconnues, à un theisme qui imposerait le dogme mystérieux de la création ex nihilo » (l. cit. pag. 438). Igitur hi, posthabita vera sententia de rerum origine per creationem, ad dualismum vel ad pantheismum emanasticum recurrere necessario debent.

etiam *subiecti*, est id quod dicitur *creatio*. Ergo Deus res producit ex nihilo per creationem.

Nimirum « non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente ; sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo ; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil ». (S. Th. 1. p. q. 45. a. 1.).

Obiectiones.

363. *Ob.* 1°. — Extat axioma plane universale et solemne apud antiquos : *ex nihilo nihil fit*. Ergo creatio seu effectio ex nihilo repugnat, etiamsi agatur de causa prima et universali.

Resp. — *D. A.* : quod principium omnino valet si extenditur etiam ad causam agentem, ex nihilo enim causae agentis certe nihil fit, *C.* ; si de sola causa materiali sermo est, *Subd.* : et antiqui recte sentiebant si considerabant actionem naturalem et emanationem entis particularis a causa particulari, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Creatio est productio entis in quantum est ens. Atqui ens in quantum est ens nequit produci. Ergo actio creativa repugnat.

Resp. — *D. M.* : scilicet est productio entis non secundum aliquam particularem rationem tantum, sed secundum ipsum esse simpliciter, *C.* ; est productio entis universalissimi et abstracti, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Omne quod fit, possibile erat esse. Atqui possibilitas seu potentia non est nisi in aliquo subiecto. Ergo omne quod fit efficitur ex subiecto, et non ex nihilo.

Resp. — *D. M.* : possibile erat esse potentia obiectiva et logica, *C.* ; potentia subiectiva et reali, *Subd.* : si agitur de emanatione particulari et de productione per transmutationem, *C.* ; si de emanatione universali et de productione ex nihilo, *N.* — *Cdm.* : subiectiva, *C.* ; obiectiva, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Sicut potentia passiva realis concipi nequit sine potentia activa, ita vicissim. Atqui si ita res habet, nulla potentia activa potest agere independenter a subiecto. Ergo quaelibet potentia activa praesupponit subiectum.

Resp. — *D. M.* : in creatis, *Tr.* ; generatim, *N.* — Nam potentia activa Dei neque in aliqua passiva potentia subiectatur, neque requirit potentiam passivam in qua eius actus recipiatur, cum non agat necessario per transmutationem materiae. — *Tr. m.* — *N. C.* : vel, *D. C.* sicut in maiori.

Ob. 5°. — Si ponitur productio rei ex nihilo, vel inter esse et non esse mundi est aliquod instans medium, vel non. Atqui neutrum dici potest : quia, si primum, erit aliquod instans in quo mundus neque est neque non est ; si secundum, mundus eodem instanti erit et non erit, quod utrumque repugnat. Ergo repugnat productio rei ex nihilo.

Resp. — *C. M.*: et dico quod nullum est instans medium reale, sed solum imaginarium. — *N. m.* — *Ad. prob. C. 1am p.* — *N. 2am p.* — *N. C.* — Cum instantia sint partes temporis seu durationis entis successivi, evidens est, tempus et instantia realiter non incipere nisi cum ipso ente cuius sunt accidentia.

Solutiones harum et similium difficultatum melius innotescent ex sequentibus scholiis.

Scholia.

364. I. **Creationis variae notiones.** — *Creatio*, si spectatur negatio praeexistentis subiecti quod locum teneat causae materialis, bene, ut dictum est, definitur: *effectio entis ex nihilo*; seu etiam plenius: *effectio entis ex nihilo non solum sui, sed etiam subiecti.* Si vero spectatur id quod producitur, definitur: *effectio entis secundum se totum*: cum enim nihil eius praeextiterit, quando fit, totum fit. Si denique spectatur ratio sub qua proprie effectus respicitur a creatione, definitur: *effectio entis in quantum est ens*: attingitur enim ens non sub ratione talis vel talis, sed simpliciter sub ratione entis.

In quantum creatio dicitur *effectio*, distinguitur ab *actionibus* quibus proprie nihil producitur, ut est ex. gr. nostra volitio; et a *productionibus* quibus procedit aliquid absque ulla tamen dependentia in esse, ut sunt Dei productiones ad intra, de quibus agunt theologi. In quantum vero dicitur effectio *ex nihilo*, distinguitur a ceteris effectionibus, quae e praeexistente aliquo subiecto varias rerum formas sive substantiales sive accidentales educunt.

365. II. **Quaedam de creatione passiva declarantur.** Creatio attenditur *activa* ex parte Dei, et *passiva* ex parte creaturae. Porro

1°. *Creatio passiva non est mutatio realis neque successiva neque instantanea, sed solum secundum nostrum modum intelligendi.* — Re enim vera, in omni reali mutatione sive successiva sive instantanea oportet esse aliquid idem quod aliter se habeat prius et postea: hoc enim ostendit ipsum nomen mutationis. Atqui in creatione non potest esse aliquid idem quod aliter se habeat prius et postea: hoc enim non esset productum, sed creationi praesuppositum, et sic creatio non esset creatio, idest effectio qua tota rei substantia ex nihilo producitur. Ergo creatio non est mutatio nisi secundum nostrum modum intelligendi. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 2. c. 17. n. 3.).

Cum scilicet aliquid fit ex nihilo, intelligimus *esse* eius quod fit incipere primo in aliquo reali instanti, et imaginamur *non esse* eius fuisse in aliquo alio instanti, quod non est instans reale sed imaginarium. Licet enim ante principium mundi non fuerit aliquod tempus reale, tamen nos fingimus

tempus imaginarium, et illud continuamus tempori reali (sicut quamvis extra universum non sit aliqua realis dimensio, est tamen imaginaria, secundum quam dicimus Deum posse aliquid facere extra universum, tantum vel tantum distans ab universo) : et in hoc tempore imaginario imaginamur aliquod instans in quo ultimo fuit *non ens*. Sic igitur in creatione intellectus noster accipit aliquid ut *prius* non existens et *postea* existens. Atqui quando in uno temporis instanti intelligimus unum oppositum, ex. gr. *non ens*, et in altero instanti eiusdem temporis aliud oppositum, ex. gr. *ens*, iam accipimus in intellectu quamdam mutationem. Nam mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem, et hoc *idem* quandoque imaginamur esse ipsum tempus, quasi esset subiectum eorum quae in tempore aguntur. Ergo etiam creationem accipimus in intellectu ad modum mutationis, in quantum nempe intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut prius non existentem et postea existentem. Creatio igitur, etsi realiter non sit mutatio, est tamen talis secundum nostrum modum intelligendi. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 3. art. 1. ad 10 ; et art. 2. corp. et ad 1 ; *Contra gent.* l. 2. cap. 18. n. 1.).

2°. *In creatione passiva creari et creatum esse sunt simul.* — Etenim si creari, seu fieri creaturae, praecederet eius creatum esse, indigeret aliquo subiecto ; omne enim *fieri* tunc habetur quando aliquod subiectum non est statim a principio sufficienter dispositum ad formam, sed successive ad illam disponitur per motum ; qui motus ipse est *fieri* subiecti secundum talem formam. Atqui hoc subiectum *fiendi* in creatione non potest esse ipsa creatura de cuius creatione agitur : quia illa non est ante factum esse ; nec etiam potest esse factor creaturae : nam *fieri* seu *moveri* non est actus facientis seu moventis, sed eius quod fit seu moti. Ergo subiectum fiendi in creatione deberet esse aliqua materia ipsius facti praeexistens. Sed hoc est contra rationem creationis, quae est effectio totius entis ex nihilo, ut dictum est. Ergo in creatione *fieri* non praecedit *factum esse*, sed in uno eodemque instanti aliquid simul *creatur* et *creatum est.*

Attamen, cum id quod factum est dicitur *fieri* seu *creari*, significatur ab alio esse et prius non fuisse : dicitur nempe fieri non secundum motum qui sit ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente. Haec enim duo in mutationibus naturalibus inveniuntur, scilicet transitus ab uno termino in alterum et effluxus ab agente in passum. Horum autem alterum tantum proprie est in creatione ; et hoc exprimitur per *fieri* seu *creari*. (Cf. S. Th. 1. p. q. 45. art. 2. ad 3 ; *Contra gent.* l. 2. cap. 19. n. 3 ; *De pot.* q. 3. art. 1. ad 11.).

3°. *Creatio passiva nihil importat nisi rem ipsam creatam cum relatione reali dependentiae a creatore, sicut effectus a causa.* — In eo enim quod incipit esse per efficientiam alterius, duo inveniuntur : primo *motus* qui in passo recipitur ab agente, quando per actionem agentis aliquod subiectum transit ab uno termino in alium : secundo *relatio* ad causam agentem, quae scilicet est dependentia effectus ab illa. Atqui per creationem non importatur in eo quod esse incipit aliqua realis mutatio, ut dictum est ; et

tamen quod creatur non incipit esse nisi cum relatione realis dependentiae a creatore. Ergo in eo quod esse incipit per creationem, creatio non est nisi sola relatio dependentiae realis a creatore, sicut effectus a causa. (Cf. S. Th. 1. p. q. 45. art. 2. ad 2; et art. 3; *De pot.* q. 3. art. 3; *Contra gent.* l. 2. cap. 18.).

Adverte vero quod relatio creaturae ad creatorem non est relatio transcendens, sed proprie praedicamentalis. Relatio enim transcendens habetur quando aliquid in sua entitate absoluta includit destinationem ad aliud, ita ut, ablato intellectu relationis, tollatur intellectus ipsius rei absolutae; sicut ex. gr., non intellecta habitudine ad actum, perit conceptus potentiae, et, non intellecta habitudine ad substantiam, perit conceptus accidentis. At quando entitas absoluta eius quod refertur ad aliud intelligi potest etiam non intellecta relatione, licet forte haec necessario illam consequatur, relatio non est transcendens, sed est aliquid entitati absolutae superadditum; et nisi sit relatio rationis tantum, erit relatio praedicamentalis; sic. ex. gr. relatio unius hominis ad alium ut patris, non est transcendens, quia etiam non intellecta paternitate, remanet intellectus talis hominis. Iamvero entitas creaturae, quamvis necessario habeat relationem dependentiae a Deo, potest tamen per se absolute intelligi quin cogitetur de illa relatione. Ergo relatio creaturae ad Deum non est transcendens: et cum non sit relatio rationis tantum (quia, etiam nemine cogitante, entitas creata habet dependentiam a Deo), remanet, ut sit relatio praedicamentalis. — Fundamentum autem dictae relationis ad Deum, est ipsa transcendens ratio entis: nam secundum ipsam entis rationem creatura pendet a Deo sicut effectus a causa, ut dictum est.

Nota insuper quod relatio ista, quae est creatio passive accepta, et ipsa dici debet esse quaedam creatura, sumendo nomen creaturae pro omni eo quod non est increatum sed est ens a Deo. Nam cum effectus creatus realiter dependeat a creatore, oportet ut relatio creaturae ad creatorem sit realis: omne autem ens reale a Deo in esse producitur. Quod si creatio significatur ut *media* inter creatorem et creaturam, hoc est quia creatio pro nostro intelligendi modo accipitur ut *mutatio*; mutatio vero omnis est media inter movens et motum. — Attamen dici non debet haec relatio esse creata alia creatione quam ipsa creatura quae per eam creata dicitur: quia accidentia et formae sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis; sed sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

Item notetur, creationis relationem non referri ad Deum alia relatione reali, sed seipsa: nulla enim relatio est aliquid quod referatur alia relatione, sed per seipsam refertur ut quo aliquid refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur est opus alia creatione qua creatio ipsa creetur, nec necesse est procedere in infinitum.

Praeterea advertatur quod creatio, in quantum est relatio, est in creatura tamquam in subiecto, atque secundum suum esse considerata prout ei inhaeret, subiecto posterior est, sicut omne accidens intellectu et natura posterius est subiecto, etiamsi non sit tale accidens quod ex principiis subiecti causetur. Si tamen creatio consideretur secundum suam rationem prout ex actione agentis innascitur et est essentialiter relatio dependentiae creaturae a suo principio, sic est quodammodo prior suo subiecto, sicut ipsa actio divina quae est eius causa proxima.

Neque oportet ut res quandocumque est dicatur creari, licet semper referatur ad Deum: nam creatio prout intelligitur distingui a conservatione, importat relationem praedictam cum novitate essendi. Attamem non esset inconveniens dicere, creaturam quamdiu esse habet, fieri a Deo: sicut aer quamdiu lucet illuminatur a sole. Sed in hoc non est diversitas nisi secun-

dum nomen, prout nomen creationis accipi potest cum novitate, vel sine. (Cf. S. Th. locis supradictis).

366. **Quaedam circa creationem activam statuuntur.** — 1. *Creatio activa designat actionem divinam, quae est essentia Dei, cum relatione ad creaturam : quae relatio est rationis tantum.* — Et sane, quod creatio activa designet actionem divinam, quae non aliud est quam ipsa Dei essentia, per quam Deus intelligitur esse causa creaturarum, omnino patet. Atqui inter causam et effectum semper aliqua relatio intercedit ; ita tamen ut haec relatio sit solum rationis in causa, si forte haec ab effectu nullo modo dependeat, neque ullo modo per suam actionem perficiatur, ut vidimus in ass. 17ª : quod quidem de Deo dici debet. Ergo quamvis relatio qua creatura ad creatorem refertur sit realis, relatio tamen Dei ad creaturam est secundum rationem tantum ; quia scilicet dum intelligimus relationem creaturae terminari ad Deum, resultat ex nostro intelligendi modo quaedam correlatio Dei ad creaturam. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 3. a. 3.).

2°. *Creatio activa non est media inter causam divinam agentem et effectum.* — Creatio namque activa, si esset aliquid medium inter Deum et effectum, aut esset inhaerens ipsi Deo, aut creaturae ; non enim potest esse aliquid per se subsistens, ut patet. Atqui non potest esse aliquid Deo inhaerens : nam nihil in Deo esse potest quod non sit essentia eius : quod vero esset medium inter Deum et effectum non esset essentia Dei ut patet ; et praeterea nullum reale accidens potest esse superadditum essentiae divinae. Sed nec potest esse inhaerens creaturae : nam quod inesse diceretur creaturae ut creatio activa, aut esset idem ac id quod est creatio passiva, aut esset aliquid aliud. Porro 1° non potest esse aliud, quia actio agentis, ut recepta in patiente, iam est passio ipsius patientis ; 2° non potest esse idem : nam creatio passiva, ut dictum est, nihil est aliud in creatura quam relatio dependentiae a creatore : relatio autem dependentiae nequit habere rationem actionis : supponit enim iam in esse creaturam ut suum subiectum, creatura vero est terminus actionis agentis. Remanet igitur ut creatio activa non sit aliquid in creatura. Ergo creatio activa non est media inter causam agentem quae est Deus, et effectum qui est creatura.

3°. *Creatio activa non est actio formaliter transiens ; sed est formaliter immanens et solum virtualiter transiens.* — *Prima* propositionis pars sic probatur. Actio formaliter transiens semper est media inter agens et effectum, et est motus per quem agens operatur aliquid circa praesuppositum subiectum. Sed creatio activa non est media inter Deum et creaturam, nec est motus. Ergo non est actio formaliter transiens.

Secunda pars sic evincitur. In natura pure spirituali nulla esse

potest virtus aut operatio nisi intellectualis, scilicet pertinens ad cognitionem et appetitum intellectualem. Nam natura pure spiritualis, sicut non continet materiam nec ad materiam informandam ordinatur, ita est intellectiva secundum se totam, et non solum secundum partem ut anima nostra quae est intellectiva solum secundum quod excedit gradum principii pure vegetativi et sensitivi. Sed virtus et operatio cuiuslibet rei proportionatur naturae rei ipsius, quam consequitur. Ergo virtus tota et omnis operatio naturae pure spiritualis oportet ut sit ordinis intellectualis, scilicet pertinens ad cognitionem et appetitum intellectualem; potentia vero et operatio quae sit mere executiva et distincta ab intellectu et voluntate, ordinem naturae mere spiritualis praetergreditur. (Cf. S. Th. *De malo* q. 16. a. 1. ad 14.). Atqui Deus est naturae pure spiritualis, cum sit in maximo immaterialitatis, quae est ratio spiritualitatis. Ergo nulla est in Deo virtus et operatio quae distinguatur formaliter a virtute et operatione intellectus ac voluntatis divinae. Ergo etiam creatio activa, quae Dei operatio est, erit operatio intellectus et voluntatis divinae. — Sed operatio intellectus et voluntatis est formaliter immanens. Ergo creatio activa est operatio formaliter immanens.

Praeterea, creatio activa quae dicatur operatio potentiae executivae praeter intellectum et voluntatem, aut esset aeterna, aut temporalis. Sed non aeterna, quia tunc effectus esset aeternus: non enim stat potentiam executivam operari quin sit effectus, sicut contra stat esse aeternam volitionem et cognitionem rei non aeternae: falsum est autem creationis effectum esse aeternum. Nec est temporalis, quia Deus esset mutabilis: acquireret enim aliquid reale in tempore; quod esse non potest. Igitur creatio activa non est potentiae executivae praeter intellectum et voluntatem. (Cf. Toletum in 1. p. q. 25. a. 1.).

Hinc S. Thomas *Contra gent.* l. 2. cap. 35: « Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum...; sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere: effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis ». Et *De pot.* q. 7. art. 2. ad 7.: « Non agit (Deus) res per actionem aliquam quae sit media inter Deum et ipsum factum, sed per suum intelligere et suum velle, quae sunt ipsius esse ». (Cf. quae supra dicta sunt ass. 69ª, n. 324.).

Tertia denique pars propositionis sic demonstratur. Operatio intellectus et voluntatis divinae, per quam Deus determinat et imperat ut res sint, habet efficaciam ad extra, et facit res ex nihilo esse. Porro operatio quae, cum sit formaliter immanens, producit tamen effectum ad extra, virtualiter est transiens, quia nempe virtute sua non minus extenditur ad faciendum aliquid extra, quam si esset transiens. Creatio ergo activa est operatio virtualiter transiens.

367. Ex dictis colliges minus recte loqui eos qui cum Suaresio crea-

tionem activam vocant actionem *formaliter* transeuntem. (SUAREZ, *Disp. met.* 20. sect. 5.).

Dices 1°. — Creatio activa est vera actio seu effectio. Sed haec est influxus realis emanans ex causa efficienti et afficiens ipsum effectum : hic autem est actio formaliter transiens. Ergo creatio activa est actio formaliter transiens.

Resp. — *D. M.* : est actio seu effectio eiusdem rationis cum actione creata, *N.* ; rationis tantum analogae, *Subd.* : quae analogice conveniat cum operatione qua voluntas puri spiritus potest esse principium efficax in obiecta exteriora, *C.* ; quae conveniat cum operatione qua natura corporea in aliud corpus operatur, *N.* — *Cdm.* : actio creaturae corporeae, *C.* ; creaturae pure spiritualis, et Dei, *N.* — *N. C.*

Dices 2°. — Creatio et ipsum fieri' creaturae sunt idem. Sed fieri creaturae est eius effluxus a Deo, qui effluxus est in ipsa creatura quae effluit, sicque est aliquid transiens a Deo in creaturam. Ergo creatio est actio transiens.

Resp. — *D. M.* : creatio activa est ipsum fieri creaturae, *N.* ; creatio passiva, *Subd.* : est *fieri*, quod nihil est aliud quam ipsum *factum esse* creaturae secundum quod intelligitur cum relatione dependentiae a Deo, *C.* ; est fieri quod sit in creatura aliquid distinctum ab eius facto esse cum relatione dependentiae a Deo, *N.* — *D. m.* : idest fieri creaturae est ipsa creatura prout intelligitur dependere a Deo sicut a principio unde habet esse, *C.* ; est aliquid in ipsa creatura distinctum ab ipsa et ab eius relatione ad Deum, *N.* — *N. C.*

Dices 3°. — Operatio immanens intellectus et voluntatis nihil efficere potest extra subiectum, et ideo ne virtualiter quidem potest esse transiens. Sed creatio activa efficit res extra subiectum agens. Ergo non est operatio immanens, quae sit virtualiter transiens.

Resp. — *D. M.* : operatio immanens intellectus, cui non sit coniuncta operatio voluntatis nil potest extra subiectum efficere, *C.* ; si habet adiunctam operationem voluntatis inclinantem intellectum ad aliquid extra efficiendum, *N.* Proprium est enim voluntatis sua inclinatione ferri in ordinem rerum, et in eumdem inclinare alias facultates ipsi subiectas : atque ideo effectus illos quorum rationes praecontinentur *radicaliter* in essentia pure spirituali, et *formaliter* in intellectu, ipsa voluntas praecontinet efficaciter. Hinc intellectus artificis per determinationem voluntatis fit actu practicus et extenditur ad opus ; quod si artifex non est naturae quae sit spiritualis ex toto, utetur tamquam instrumento facultate executiva distincta ab intellectu et voluntate : si vero est naturae spiritualis ex toto, ipse intellectus a voluntate determinatus et inclinatus ad opus externum, erit sufficiens principium efficax operis. — *C. m.* — *N. C.*

Dices 4°. — Volitio divina est principium creationis. Sed hoc non est ipsa creatio. Ergo creatio non est Dei volitio.

Resp. — *D. M.* : est principium creationis passivae, *C.* ; creationis activae, *N.* — *Cdm.* : non est creatio passiva, *C.* ; non est creatio activa, *N.* — *D.* eodem modo *C.*

Dices 5°. — Volitio Dei est aeterna. Sed creatio non est aeterna, verum temporanea. Ergo creatio non est Dei volitio.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : creatio passiva non est aeterna, *C.* ; creatio activa, *N.* — *D. C.* : creatio passiva non est Dei volitio, *C.* ; creatio activa, *N.*

368. III. **Creatio proprie competit rebus subsistentibus ; aliis vero concreari.** — Nam creari est quoddam fieri ; fieri autem eo modo alicui competit quo ei competit esse, cum fieri sit via ad esse. Sed solum rebus subsistentibus esse competit ut *quae* proprie

sunt; non subsistentibus vero esse non competit nisi ut *quibus* aliqua sunt; unde magis haec coexistentia dici debent quam entia. Ergo etiam creari proprie competit solum subsistentibus; non subsistentibus vero non competit nisi concreari. (Cf. S. Th. 1. p. q. 45. art. 4; *De pot.* q. 3. art. 1. ad 12.).

Dices 1°. — Proprium creationis obiectum est *esse* rerum creatarum. Sed esse rerum creatarum non est subsistens. Ergo proprium creationis obiectum est aliquid non subsistens.

Resp. — *D. M.*: proprium obiectum *formale* creationis, idest ratio *sub qua* res attingitur ab actione creativa, est ratio *entis* simpliciter, *C.*; proprium obiectum *materiale* creationis est esse existentiae, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Est similis modus loquendi, sicut si diceretur obiectum proprium visionis esse lucem, quamvis proprie non videatur *lux* sed *lucidum*: nempe lux est obiectum formale, non materiale.

Dices 2°. — Quod creatur est ex nihilo. Sed composita non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

Resp. — *D. M.*: quod creatur est ex nihilo, scilicet ex nullo praeiacente subiecto, *C.*; scilicet ex nullo inexistente principio componente, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, ut simul cum omnibus suis principiis producatur in esse.

Dices 3°. — Illud proprie producitur per creationem quod supponitur in naturali generatione: sicut per operationem naturae producitur id quod praesupponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali est materia. Ergo materia est quae proprie creatur, et non compositum.

Resp. — *D. M.*: scilicet id quod supponitur in naturali generatione non producitur nisi per creationem, *C.*; illud solum producitur per creationem, quod supponi debet in naturali generatione, *N* — *C. m.* — *D. C.*: materia non producitur nisi per creationem, *C.*; sola materia producitur per creationem, *N.* Creatio enim est productio totius esse, et non solum materiae.

Assertio 79ª.

Solus Deus est per se principalis causa creandi; creatura vero non solum non potest aliquid creare ut causa principalis dependens a Deo, sed ne instrumentaliter quidem.

369. **Probatur thesis quoad 1ªm partem.** - 1°. Quod per creationem efficitur non est aliquis modus entis talis vel talis, sed ipsum ens in quantum huiusmodi: fit enim ens simpliciter ex nihilo. Sed causa entis in quantum huiusmodi est solus Deus, ut ostensum est (cf. n. 345.). Ergo solus Deus est per se causa creandi.

2°. Creare per modum causae principalis requirit virtutem infinitam: tanto enim maior requiritur virtus in agente, quanto maior est distantia potentiae ab actu in quem reducitur: sed ubi nulla est potentia ex qua aliquid producitur in esse (ut in creatione), exceditur proportio omnis determinatae distantiae, quod est dicere distantia est infinita: ergo etiam virtus agentis, quae aliquid

instituit ex nulla praeiacente potentia, debet excedere omnem proportionem ad virtutem agentis ex praeiacente potentia, quod est dicere debet esse infinita. Atqui solus Deus est causa virtutis infinitae. Ergo solus Deus est per se causa principalis creandi. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 2. c. 20. n. 4; *Comp. theol.* c. 70. n. 2.).

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est: Ne dependenter quidem a Deo sicut a causa prima potest creatura aliquid creare tamquam principalis causa secunda. — Sane, principalis causa, in ordine ipso causarum secundarum, est illa quae aliquam rationem formalem in effectu potest attingere secundum virtutem in se habitualiter permanentem. Sed repugnat ut alicui creaturae communicetur a Deo virtus permanens, qua possit causare aliquid secundum totam rationem entis simpliciter, ut requiritur in creatione: virtus enim quae aliquid aliud continet causaliter quantum ad totum ens simpliciter, ideoque etiam quantum ad ultimam differentiam qua a ceteris distinguitur, non potest esse finita: omnis vero virtus residens in creatura oportet ut sit finita. Ergo nulla creatura potest aliquid creare ut principalis causa, ne dependenter quidem a Deo ut causa secunda a prima.

Probatur thesis quoad 3am partem, quae sic est: Creatura nequit assumi ut causa instrumentalis creandi. — Sane, 1°. Nulla causa potest assumi ad attingendum aliquid altius eo ad quod sua virtus pertingeret, nisi hoc contineatur intra latitudinem obiecti eius extensive adaequati: et sic ex. gr. nequit oculus corporeus, ne transeunter quidem, elevari ad videndum spiritum, quia spiritus non solum non est obiectum intensive adaequatum seu proportionatum virtutis visivae, sed neque continetur intra latitudinem obiecti eius extensive adaequati, quod est ratio colorati; e contra intellectum creatum non repugnat elevari supernaturaliter ad videndam essentiam divinam: quia, licet haec excedat naturalem proportionem intellectus creati, continetur tamen aliquo modo sub obiecto eius extensive adaequato, quod est universaliter ratio entis. Atqui causa instrumentalis oportet ut per causam principalem elevetur ad aliquid efficiendum, ad quod non pertingeret sola virtus instrumenti. Ergo, ut aliquid assumatur ut causa instrumentalis ad aliquid efficiendum, oportet ut hoc contineatur intra latitudinem obiecti extensive adaequati virtutis eius. — Sed obiectum proprium creationis, quod est ens ut simpliciter constituendum ex nihilo, non continetur intra latitudinem obiecti extensive adaequati cuiuslibet creatae virtutis: hoc enim non est nisi ens ut educendum de potentia alicuius subiecti. Ergo nulla creatura potest assumi ut causa instrumentalis ad aliquid creandum.

2°. Causa omnis instrumentalis in quantum huiusmodi ordinatur ad transmittendam aliquo modo per propriam operationem influentiam principalis agentis in effectum; sive haec transmissio

fiat per contactum quantitativum aut virtualem ipsius instrumenti, sive aliquando fiat absque tali contactu instrumenti, sed per solam ordinationem qua virtus principalis agentis ad effectum pertingat ut transmissa per propriam operationem instrumenti. (Cf. S. Th. 3. p. q. 13. a. 2 ; et q 56. a. 1. ad 3.). Atqui omnis transmissio influentiae, quae fiat per instrumentum, supponit aliquid quod possit recipere influentiam primi agentis : non enim est transmissio nisi de aliquo in aliquid. Est autem contra rationem creationis ut supponatur aliquid praeexistens. Ergo impossibile est creaturam aliquam assumi ut causam instrumentalem in creatione. (Cf. S. Th. 1. p. q. 45. a. 6 ; Mazzella, *De Deo creante*, disp. I, a. 6.).

Non videntur ergo recte sentire qui cum antiquis nonnullis, inter quos etiam Magister Sententiarum recensetur (ut habet S. Thomas, loco citato), vel cum Suaresio (*Disp. met.* 20 sect. 4) putant, creaturam posse, sin minus naturaliter (quod quidem Suaresius utique escludit) saltem supernaturaliter, assumi ut instrumentum ad creandum. Nam rationes allatae probant generatim repugnantiam talis assumptionis creaturae ad creandum instrumentaliter. — Sed hoc melius apparebit ex solutione difficultatum.

Obiectiones.

370. *Ob.* 1° (contra 1am p. thesis). — Terminus creationis est ens finitum. Sed ad producendum ens finitum sufficit vis finita. Ergo non solus Deus potest creare.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : ad producendum ens finitum sub ratione talis vel talis entis, *C.* ; ad producendum ens finitum sub ratione entis simpliciter, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Ad producendum aliquid ex nulla potentia, sive subiecto praeiacente, tanta et non amplius virtus requiritur in agente, quanta est ea quae aequivalere potest subiecto quod deest. Sed ad hoc sufficit virtus finita : nam subiectum non confert nisi aliquid finitum. Ergo ad creandum non requiritur virtus infinita.

Resp. — *D. M.* : quae aequivalere possit improportioni subiecti, quod deest, ad actum ad quem adduci debet, *C.* ; quae aequivalere possit virtuti passivae vel activae subiecti quod deest, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Infinita distantia inter nihilum et esse finitum non est attendenda ex ratione rei factae quae est *terminus in quem* desinit distantia ; sed ex ratione termini *a quo*, quia non est assignare ullum determinatum terminum unde incipiat illa distantia quae ideo est supra quamlibet possibilem distantiam finitam. Quare inter Deum et nihil est infinita distantia ex parte utriusque termini, *a quo*, et *ad quem* ; at inter nihil et creaturam, esto sit infinita distantia ex parte termini *a quo*, non tamen ex parte termini *ad quem*. Unde S. Thomas (*De pot.* q. 3. art. 4. ad 2.) ait : « Nihil prohibet, aliquam distantiam imaginari infinitam ex una parte, et ex alia finitam. Ex utraque autem parte infinitam imaginamur distantiam, quando utrumque oppositorum ponitur infinitum... Distantia ergo infiniti entis a non esse simpliciter, est infinita ex utraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse simpliciter, est infinita ex una parte tantum, et requirit nihilominus potentiam infinitam agentem ». — Hinc patet, quod etiamsi creare effectum aliquem finitum, *ex parte rei factae*, non demonstraret potentiam infinitam (quod tamen negari posset, quia ad attingendum quodcumque sub ipsa ratione *entis* simpliciter

requiritur virtus quae sit *ipsum esse*) ; tamen demonstrat potentiam infinitam ex parte ipsius modi faciendi (Cf. S. Th. 1. p. q. 45. a. 5. ad 3.).

Ob. 3°. — Quanto maior est resistentia ex parte facti tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario, quam aliquid facere ex nihilo. Sed creatura potest aliquid facere ex contrario. Ergo multo magis poterit creatura aliquid facere ex nihilo.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* — Contrarium resistit agenti in quantum impedit subiectum, quod est in potentia, ab actu in quem agens intendit illud reducere : et quanto magis potentia subiecti fuerit impedita, tanto requiritur maior virtus in agente. Sed quantumcumque sit impedimentum potentiae, minus impedit subiectum ab actu, quam impediat totalis defectus potentiae et subiecti. Ergo multo maior potentia requiritur in agente quod facit ex nulla praeexistente potentia, scilicet ex nihilo, quam in eo quod facit ex potentia plus minusve impedita, sive ex contrario.

Ob. 4°. — Perfectum est quod potest facere sibi simile. Sed creaturae immateriales perfectiores sunt creaturis materialibus, quae faciunt sibi simile. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem ; cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

Resp. — *D. M.* : perfectum est quod potest facere sibi simile perducendo aliquod subiectum ad similitudinem propriae naturae, vel secundum formam aliquam accidentalem, vel etiam secundum formam substantialem si natura sit materialis, *C.* ; producendo absolute illam naturam, *Subd.* : si est perfectum et ens per essentiam, *C.* ; si est perfectum et ens per participationem, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : potest facere substantiam sibi similem quantum ad aliquam formam accidentalem, seu perfectionem essentiae superadditam, *C.* ; quantum ad formam seu perfectionem eius substantialem, *N.* — *C. m. subs.* — *N. ult. C.* (Cf. S. Th. 1. p. q. 45. art. 5. ad 1.).

Ob. 5° (contra 2^{am} p. thesis). — Eodem modo et ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis. Sed inferiores creaturae ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis. Ergo et creaturae inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis : et ita creationis actus creaturae communicatur.

Resp. — *N. parit.* cum S. Thoma qui ait : « In reducendo ad finem, praeexistunt ea quae sunt ad finem ; et ideo non impossibile est per actionem alicuius cooperari Deo ad hoc quod res aliquae in finem ultimum reducantur. Sed in universali eductione rerum in esse nihil praesupponitur : unde non est simile ». (*De pot.* q. 3. art. 4. ad 1.).

Ob. 6°. — Nihil et aliquid plus distant, quam aliquid et esse, quia nihil et aliquid nihil habent commune, aliquid autem est entis pars. Sed Deus creando facit ut quod nihil erat aliquid fiat, et per consequens ut nulla potentia fiat aliqua potentia. Ergo multo amplius facere potest ut aliqua potentia finita fiat omnipotentia, cuius est creare : et sic communicari potest creaturae ut creet.

Resp. — *D. M.* : plus distant quam aliquid et aliud esse finitum, *C.* ; quam aliquid et esse infinitum, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Vel, *Tr. M.* et *m.* — *N. C.* — Nam, ut inquit S. Thomas, « aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc quod omnino fieri non potest ; ut si dicamus quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentiae, sed etiam propter hoc quod omnipotentia omnino fieri non potest : nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso quod ex alio esse habeat, potentia in eo deprehendatur : et ideo non potest esse potentia infinita. (Ibid. ad 5.).

Ob. 7°. — Omne factum oportet ut sit simile agenti. Sed creatura corporalis non est similis Deo, neque specie, neque genere. Ergo non potest a Deo per creationem procedere, nisi mediante aliqua creatura quae sit similis saltem in genere: et sic videtur posse creaturis communicari ut creent.

Resp. — *D. M.*: similitudine vel secundum speciem aut genus, vel saltem secundum analogiam, *C.*; similitudine quae sit semper secundum speciem aut genus, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — « Quamvis inter Deum et creaturam, ait S. Thomas respondens huic ipsi obiectioni, non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis. Tamen haec obiectio non est ad propositum; quia supposito quod creaturae a Deo procedant mediante aliqua potentia creata, adhuc redibit eadem difficultas, qualiter scilicet illa prima natura creata esse possit a Deo similitudine non existente ». (*De pot.* q. 3. art. 4. ad 9.).

Ob. 8° (contra 3^{am} p. thesis). — Possunt aliquae creaturae elevari ad causandum instrumentaliter effectus supernaturales. Sed maius est producere effectum supernaturalem, quam effectum aliquem naturalem facere ex nihilo. Ergo poterit creatura elevari ad aliquid creandum instrumentaliter.

Resp. — *D. M.*: ita tamen ut semper praesupponant aliquid quod ipsis mediantibus possit recipere influentiam principalis agentis, *C.*; ita ut nihil praesupponant, *N.* — *D. m.*: maius est ex parte facti, *C.*; ex parte modi operandi, *N.* — *N. C.* — Elevari ad faciendum aliquid altius eo ad quod causa naturaliter pertingeret, non est contra rationem instrumenti: at tale esset elevari ad aliquid faciendum ex nihilo.

Ob. 9°. — Anima humana creatur. Sed natura creata disponit materiam ad formam quae est anima humana. Ergo aliquid operatur instrumentaliter ad creationem.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: disponit materiam ut consequatur per creationem a solo Deo animam humanam, quae in ipsa recipitur et in ipsa creatur, *C.*; disponit materiam quasi influendo efficienter instrumentaliter in ipsam substantiam animae, *N.* — *N. C.* — Audiatur S. Thomas: « Quia aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cuius materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum creationis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quaedam creantur nulla materia praesupposita, ut Angeli....; et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quaedam vero creantur, etsi non praesupposita materia *ex qua* sint, praesupposita tamen materia *in qua* sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam *in qua*, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati naturae actio se extendat ». (*De pot.* l. c. ad 7.).

Assertio 80ª.

Non est necessarium creaturam ullam fuisse ab aeterno.

371. **Declaratur status quaestionis.** — Errasse vehementer omnes qui mundum, saltem quoad materiam, ideo aeternum posuerunt quia conceptum creationis seu effectionis ex nihilo ut absurdum habebant, vidimus in thesi praecedenti. At non omnes qui aeternitatem mundi vel materiae defenderunt in hunc errorem in-

ciderunt. Fuerunt siquidem qui mundi aeternitatem statuerunt, simul tamen mundi creationem seu productionem ex nihilo admittentes. Nimirum putaverunt, ipsam creationem necessario aeternam esse statuendam, ita ut effectus *ex nihilo* productus ab aeterno dici debeat.

Contra hos igitur statuitur praesens thesis, cui duplex sensus subesse potest: primus est, necesse non fuisse ut Deus creaturam ullam crearet unquam: alius est, dato etiam Deum libere voluisse creare, necesse non fuisse aliquid ab ipso creari aeternum; qui sensus valde inter se diversi sunt, ut patet. — Porro, si assertio sumitur in priori sensu, non indiget probatione, cum satis iam constet ex dictis, Deum esse rerum causam per intellectum et liberam voluntatem. Nunc ergo solum iuxta secundum sensum thesim probamus.

Valde diversum est dicere, non esse necessarium quod creatura ulla fuerit aeterna; et asserere quod ne potuit quidem esse aeterna, sed necessario creari debuit in tempore. Primum omnes consentire debent quicumque fidem catholicam profitentur: scimus enim ex revelatione, mundum de facto incepisse in tempore. Quoad secundum, dividuntur animi etiam inter catholicos doctores, dum aliqui aeternitatem mundi, vel generatim creaturae ullius, impossibilem habent, alii non. — Sed de hac posteriori quaestione aliqua attingemus inferius in apposito scholio. Interim agimus solum contra assertores creationis *necessario* aeternae.

372. **Probatur thesis.** — Necessitas aeternae creationis non probatur neque ex parte Dei, neque ex parte creaturae. Ergo nullo modo probatur. — *Antecedens* facile evincitur. Nam 1° ostensum est quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa. Sed non est necessarium Deum velle aliquid nisi seipsum. Ergo non est necesse Deum velle quod mundus fuerit semper. — 2°. Nihil creaturae exigitur a Deo, nisi quod est debitum formae seu naturae ipsius. Sed nulli creatae naturae potest esse debitum fuisse semper: quia, cum omnis natura creabilis de se sit indifferens ad esse vel non esse, omnis eius necessitas ad esse sequitur constitutionem eius sub esse: et ita oportet, ut etiam dum est, non habeat virtutem essendi nisi pro praesenti, vel etiam pro futuro si res sit de se incorruptibilis, non autem pro praeterito absolute sed solum sub hypothesi *si fuerit*: quod autem fuerit vel non fuerit, pendet ex libera voluntate eius a quo simpliciter dependet in suo esse. Ergo nulli creaturae etiam existenti potest esse debitum fuisse semper, ut scilicet si sit, fuerit. Ergo omnis creatura potest habere initium durationis, sive novitatem essendi: unde etiam facta hypotesi voluisse Deum libere creare, nihil necesse habuit creari a Deo aeternum. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 3. art. 17. corp. et ad 2; 1. p. q. 46. art. 1. ad 2; *Contra gent.* l. 2. cap. 36.).

Obiectiones.

373. *Ob.*1°. — Si creatura fieret cum novitate essendi, Deus esset prior creatura non tantum natura, sed etiam duratione. Sed si esset prior duratione, iam duratio Dei se haberet ad durationem creaturae ut prius ad posterius, et sic haberetur tempus ante esse creaturae, quod est impossibile. Ergo nequit fieri creatura cum novitate essendi.

Resp. — *D. M.*: Deus esset duratione prior creatura prioritate aeternitatis, vel etiam temporis imaginati, *C.*; prioritate temporis realiter existentis, *N.* — *Cdm.*: duratio Dei se haberet ad durationem creaturae ut prius ad posterius prioritate aeternitatis, per quam nullum constituitur tempus, *C.*; prioritate temporis, *N.* — *N. C.* — « Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati (prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia aeternitate existente potuisse revolvi ante temporis inceptionem) et non realiter existentis; sicut cum dicitur: supra coelum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superaddi ». (S. Th. 1. p. q. 46. a. 1. ad 8; *De pot.* q. 3. a. 17. ad 20.).

Ob. 2°. — Posita causa sufficiente, ponitur effectus: causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc ut effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi, et omnino perfecta. Ergo, cum Deus sit ab aeterno, etiam mundus fuit ab aeterno.

Resp. — *D. M.*: si sit causa agens per necessitatem naturae, *C.*; si sit agens per imperium liberae voluntatis, *Subd*: ponitur effectus secundum quod est in praeconceptione intellectus et praedefinitione voluntatis, *C.*; ponitur effectus, posita ipsa voluntate, *N.* — *Cdm.*: Deus est causa sufficiens mundi, agens per imperium liberae voluntatis, *C.*; agens per necessitatem naturae, *N.* — *D. C.*: posita Dei aeternitate, mundus esse debet ab aeterno, si effectus sequeretur secundum necessitatem naturae, vel ad positionem ipsius voluntatis, *C.*; si sequitur secundum quod est in praeconceptione intellectus et praedefinitione voluntatis, *Subd.*: si in illis esset ut semper haberet esse, *Tr.*; si in illis est ut habeat esse post non esse, *N.* (Cf. S. Th. 1. p. q. 46. art. 1. ad 9; et *De pot.* q. 3. art. 17. ad 4.).

Ob. 3°. — Cuius actio est aeterna, etiam effectus est aeternus. Sed actio Dei, quae est eius substantia, est aeterna. Ergo et mundus est aeternus.

Resp. — *D. M.*: si forma quae est principium actionis est ipsa natura causae, *C.*; si forma quae est principium actionis est id quod est praeconceptum et praedefinitum, *Subd*: si intellectus disposuit et voluntas imperavit ut esset aeternum, *Tr.*; si disposuit et imperavit ut non esset aeternum, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — « Posita actione, ait S. Thomas, sequitur effectus secundum exigentiam formae quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum accipitur ut forma quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna, non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse ». (1. p. q. 46. art. 1. ad 10.).

Ob. 4°. — Omne agens quod de novo incipit agere, mutatur de potentia in actum. Sed Deus non potest mutari. Ergo non incepit unquam agere, sed ab aeterno fecit quod fecit.

Resp. — *D. M.*: quod incipit agere ratione novae actionis, *C.*; ratione novi effectus, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — De hac ipsa difficultate ait S. Thomas: « Ratio illa procedit de agente quod incipit agere actione nova: sed Dei actio est aeterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum disposi-

tionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formae quae est actionis principium ». (*De pot.* q. 3. art. 17. ad 12.).

Ob. 5°. — Idem manens idem, semper facit idem nisi impediatur. Sed Deus manet semper idem, nec in sua actione potest impediri, propter infinitatem potentiae. Ergo semper facit idem. Ergo cum mundum produxerit, semper fuit producens mundum.

Resp. — *D. M.* : si est agens ex necessitate naturae, *C.* ; si est agens ex intellectu et voluntate, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : si produxit mundum ex necessitate naturae, *C.* ; si ex praeconceptione intellectus et praedefinitione voluntatis, *N.* — « Cum omne agens agat sibi simile, oportet quod effectus hoc modo sequatur a causa efficaciter operante, quod similitudinem causae retineat. Sicut autem quod est a causa naturaliter agente, retinet similitudinem eius, prout habet formam similem formae agentis ; ita quod est ab agente voluntario, retinet similitudinem eius, prout habet formam similem causae secundum quod hoc producitur in effectu quod est in voluntatis dispositione, ut patet de artificiato respectu artificis. Voluntas autem non disponit solum de forma effectus, sed de loco, duratione et omnibus conditionibus eius : unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur, quando voluntas disponit, non quando voluntas est. Non enim secundum esse, sed secundum id quod voluntas disponit, effectus voluntati similatur. Licet ergo voluntas semper sit eadem, non tamen oportet quod semper ex ea effectus sequatur ». Ita S. Thomas *De pot.* q. 3. art. 17. ad 6.

Ob. 6°. — Maioris liberalitatis est aliquid citius dare quam tardius. Sed liberalitas divinae bonitatis est infinita. Ergo ab aeterno dedit esse creaturis.

Resp. — *Tr. M.* — *D. m.* : quia dat nulla praesupposita exigentia vel merito ex parte creaturae, et pure in utilitatem ipsius creaturae, *C.* ; quia det omne quod dare potest, *N.*, cum hoc sit impossibile. — *N. C.*

Ob. 7°. — Deus ab aeterno fuit Dominus. Sed quandocumque fuit Dominus habuit creaturam sibi subiectam. Ergo ab aeterno extitit creatura.

Resp. — *D. M.* : ab aeterno fuit Dominus ea relatione dominii quae intelligitur consequi ipsam potestatem gubernandi, *C.* ; ea relatione dominii quae intelligitur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat, *N.* — *D. m.* : sibi subiectam actu vel potentia, *C.* ; semper actu, *N.* — *D. C.* : ab aeterno extitit in potentia, *C.* ; actu, *N.* (Cf. S. Th. *De pot.* q. 3. a. 17. ad 21.).

Ob. 8°. — Omne quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse iam est ens in potentia, quod non est omnino nihil, sed est veluti materia. Ergo ante omne quod incepit esse, ponendum est aliquid quasi materia quae numquam inceperit esse.

Resp. — *D. M.* : possibile fuit secundum potentiam activam Dei, et secundum habitudinem seu non repugnantiam terminorum, *C.* ; secundum potentiam passivam, quae est materia, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* (Cf. S. Th. 1. p. q. 46. art. 1. ad 1.).

Ob. 9°. — Deus non denegavit alicui creaturae id quod ei competit secundum suam naturam. Sed omni creaturae incorruptibili, ut sunt puri spiritus et animae rationales, competit virtus ut sit semper : secus esset naturaliter corruptibilis. Ergo sunt aliquae creaturae quae fuerunt semper.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : quae virtus respicit solum praesens vel futurum, *C.* ; quae respiciat etiam praeteritum, si prius non fuit, *N.* — *N. C.* — Illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem semper est ; sed antequam haberet illam virtutem, non fuit ; nec potest habere virtutem ut fuerit, quia quidquid non est factum, non potest factum fuisse. (Cf. S. Th *De pot.* q. 3. art. 17. ad 2 ; 1. p. q. 46. art. 1. ad 2.).

Ob. 10°. — Si Deus non ab aeterno condidit mundum, expectare debuit infinitum tempus, donec veniret instans in quo mundum crearet. Ergo

ante mundum fuisset tempus. Sed tempus non est sine motu et mobili. Ergo motus et mobile fuissent ante mundum : quod est impossibile. Ergo mundus numquam non fuit.

Resp. — *N. M.* — Difficultas oritur ex non attenta differentia inter agens particulare, quod ita facit effectum suum in tempore, ut tamen non sit temporis causa, et agens universale, quod est causa etiam ipsius temporis. Audiatur S. Thomas 1. p. q. 46. art. 1. ad 6. : « Agens particulare praesupponit tempus, sicut et materiam : unde rationabiliter consideratur in eo quod agit in tempore *posteriori*, et non *priori*, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur eius actioni. Sed considerandum est quod dedit effectui suo tempus quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam ».

Ob. 11°. — Nihil est temporis nisi instans. Sed instans est finis praeteriti et principium futuri. Ergo ante quodlibet instans temporis habetur aliud tempus in infinitum. Ergo tempus numquam incepit, ideoque nec ea sine quibus non esset tempus.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : si tempus consequitur motum qui semper fuit, *C.* ; si consequitur motum qui et ipse incepit, *N.* — *Cdm.* — *N. C.*

Ob. 12°. — Omne instans, seu *nunc*, temporis semper consideratur ut fluens, et in hoc differt a *nunc* aeternitatis. Sed quod fluit, ab alio in aliud fluit. Ergo oportet omne *nunc* a priori in posterius fluere. Ergo impossibile est esse aliquod primum, sicut nec ultimum *nunc*.

Resp. — *D. M.* ; ita ut quandoque sit fluens tantum *in aliquod*, et quandoque tantum *ab aliquo*, *C*, ; ita ut semper sit fluens *ab aliquo in aliquid*, *N.* — *D. m.* : quandoque, *C.* ; semper, *N.* — *N. C.* — « Instans, ait S. Thomas (*De pot.* q. 3. art. 17. ad 16.) semper consideratur ut fluens, sed non semper ut fluens ab aliquo in aliquid ; sed quandoque ut fluens *ab aliquo* tantum, sicut ultimum instans temporis ; quandoque ut fluens *in aliquid* tantum, sicut primum instans ».

Ob. 13°. — Deus nihil potest facere melius quam faciat. Sed quod fecit, fuit melius si aeternum fecit. Ergo mundum ab aeterno fecit.

Resp. — *D. M.* : nihil potest facere melius ex parte facientis (quia scilicet non potest facere id quod facit maiori sapientia et bonitate), *C.* ; ex parte facti (dando rebus quas fecit meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, et etiam faciendo alias res meliores), *N.* — *Tr. m.* — *N. C.*

Scholion.

374. **Controversia de possibilitate creationis ab aeterno.** — Ut nuper (n. 371.) diximus, controvertitur inter philosophos, non solum antiquos sed recentiores quoque, utrum mundus, etsi non necessario ab aeterno creatus dicendus sit, potuerit tamen, saltem quoad aliquam sui partem, ab aeterno creari.

Ut quaestio bene definiatur atque restringatur ad id quod praecipue praesenti quaestioni subiicitur, notetur, 1° nos in praesenti praescindere a quaestione, utrum mundus qualis de facto est, tales characteres prae se ferat, talibusque physicis legibus regatur, ut, etiam independenter a revelatione, probare scientifice possimus eum de facto incepisse : hanc enim quaestionem definire pertinet ad geologos atque physicos ; 2° a nobis pro omnino certo assumi, aeternam creationem illarum creaturarum repugnare quae, cum sint permanentes et tamen in infinitum per successionem propagari possint, inducerent, si ab aeterno essent, multitudinem actu infinitam : hanc enim

multitudinem repugnare tenemus cum S. Thoma (Cf. 1. p. q. 8. a. 4.), qui proinde et ipse aeternitatem talium creaturarum ut impossibilem habet. (Cf. 1. p. q. 46. a. 2. ad 8.).

Igitur circa hanc quaestionem, his limitibus circumscriptam, duae sunt sententiae: una *affirmans* possibilitatem creationis aeternae, altera *negans*. — Primam inter antiquos secuti sunt S. Thomas, Boetius, Durandus, Caietanus, Vasquesius, Suarez aliique, eamque ut longe probabiliorem habuerunt Scotus, Ockam etc., nec desunt inter scholasticos modernos qui ei adhaereant. — Altera ut defensores nacta est B. Albertum Magnum, S. Bonaventuram, Enricum Gandavensem, Toletum, Petavium et alios tum inter antiquos tum maxime inter modernos.

375. I. Rationes quibus prima sententia a suis asseclis probatur, sic possunt cum Suaresio exponi.

Repugnantia creationis ab aeterno existentis neque ex ratione creationis, neque ex alio capite ostendi potest. Ergo. — Probatur *antecedens* quoad 1^am^ partem. Nam, cum creatio dicitur esse productio *ex nihilo*, illud *ex nihilo*, vel negative sumptum significat carentiam causae materialis, et ex hac parte nulla importatur necessitas novitatis essendi, quia creatio, etiamsi esset aeterna, potuit esse independens a materiali causa. Vel denotat habitudinem ad terminum a quo, qui debet esse simpliciter non ens; et sic denotat necessario tantummodo ordinem naturae, non durationis, ideoque, etiamsi aliquid ab aeterno crearetur, ex nihilo crearetur: quia ex non habente esse ex se, fieret habens esse. Nimirum, licet in tali hypothesi, in nulla duratione reali verum esset dicere *creatura non est*, aut, *nihil est*; nihilominus adhuc verum esset dicere, prius natura esse nihil quam aliquid: quia illud *prius natura* non excludit ita esse in aliqua duratione reali, sed explicandum est negative, scilicet quod sine causalitate, quae est per creationem, res nihil esset. Ergo de ratione ipsa creationis non est novitas essendi actualis, ut scilicet necessario excludatur possibilitas creaturae ab aeterno. (Cf. *Disp. met.* 20. sect. 5. n. 11.).

Quoad 2^am^ partem autem sic idem *antecedens* probatur. — Creatio aeterna non repugnat ex parte Dei, ut constat, cum Deus sit omnipotens. Nec repugnat ex parte ipsius entis creati, ut sic: quia licet ab aeterno fiat, erit vere creatum et pendens; non est enim de ratione talis entis creati, quod a parte ante aliquando non fuerit, sicut non est de ratione eius, quod a parte post aliquando futurum non sit; solum ergo est de ratione eius, ut non sit a se, et quod non habeat absolutam necessitatem essendi, utrumque autem haberet etiamsi ex aeternitate fieret, quia et ab alio effective manaret, et ex libera eius determinatione penderet. — Neque etiam aeternitas effectus repugnat libertati causae: quia sicut determinatio divinae voluntatis aeterna est, et nihilominus est libera, quia prius ratione quam illa voluntas intelligatur determinata in sua aeternitate, intelligitur indifferens ad hoc vel illud obiectum extra se volendum; ita licet ab aeterno, et pro ipsa aeternitate crearet, esset indifferens prius secundum rationem ad creandum vel non creandum. — Rursus neque ex modo quo fit creatio, repugnat eam esse aeternam: quia non fit successive, sed tota simul, et indivisibiliter; et ideo quamvis aeternitas ipsa intelligatur indivisibilis, potest illi coexistere creatio. — Neque tandem ex alio capite habetur repugnantia creaturae ab aeterno existentis, ut patebit ex solutione difficultatum (loco cit. n. 12.).

376. II. His rationibus opponuntur potissimum argumenta quae, simul cum respectivis responsionibus, sequuntur.

1°. Omne quod est factum habere debet principium sui esse. Sed omne quod est praeter Deum, est factum a Deo. Ergo habere debet principium sui esse. Ergo non potest esse ab aeterno.

Resp. Utique omnis effectus postulat de necessitate causam efficientem. At vero, ut ait S. Thomas 1. p. q. 46. art. 2. ad 4., « considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto, duratione... Unde dicunt (qui ponunt aeternitatem mundi) quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione ; quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva ».

2°. Id quod creatur, quamvis fiat actione instantanea, tamen fit ex nihilo, seu ex non ente. Sed quod fit ex nihilo habet esse post non esse, ideoque non fuit semper. Ergo quod creatur non potest esse ab aeterno.

Resp. « Illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos (ex fide) intelligimus per nomen creationis ; sed quia non est factus de aliquo ». (S. Th. 1. p. q. 46. art. 2. ad 2.).

3°. Per creationem Deus vere ponit extra se res creatas. Sed haec positio, passive considerata, signat aliquod instans, quod est primum rerum extra Deum existentium, ante quod res nondum erant extra Deum. Ergo res quae creantur habent necessario esse post non esse.

Resp. Positio illa ex se nihil aliud importat quam actualem dependentiam creaturarum a Deo sicut a principio actualiter influente esse, cuius influxu non existente, res extra Deum non essent. Porro si res ab aeterno extitissent, aeternaliter habuissent ut essent a Deo positae extra se.

4°. De ratione creationis est ut a conservatione distinguatur. Sed non in alio distingui potest, nisi quia creatio dicit novitatem essendi, quam non dicit conservatio. Ergo creatio non intelligitur sine novitate essendi rei creatae.

Resp. Posito influxu Dei ab aeterno sub ratione conservationis, adhuc possumus eumdem influxum accipere, vel secundum solam rationem influentis esse ex nihilo, non cogitando de duratione praecedente ; vel attendendo etiam ad durationem quae initium non habuerit : primo modo intelligitur pure ut creatio, altero modo ut perpetua conservatio.

5°. Sancti Ecclesiae Patres adversus Arianos, ex eo quod Verbum procedit ab aeterno, colligunt eius productionem non esse creationem, et Verbum esse verum Deum. Ergo exsistimarunt aeternitatem repugnare creaturae et soli Deo convenire.

Resp. Cum ex sacris Scripturis utrumque doceamur, nempe et creaturam omnem conditam esse in tempore, et Verbum Patris procedere ab aeterno, recte omnino Patres deducebant secundum ipsas Scripturas, processionem Verbi non esse creationem, et Verbum ipsum non esse creaturam, sed Deum. Quod si praeterea asserere videantur nulli creaturae convenire posse aeternitatem, id potuerunt intelligere de aeternitate necessaria : revera enim nulli creaturae convenire potest exigentia essendi ab aeterno. De absoluta autem possibilitate aeternitatis non necessariae, non SS. Patres, sed Doctores scholastici quaestionem instituerunt.

6°. Si possibilis esset mundus ab aeterno, possibilis esset multitudo infinita. Sed multitudo infinita repugnat. Ergo non est possibilis mundus ab aeterno.

Resp. Multitudo infinita *in actu* repugnat secundum se : omnis enim multitudo actualis debet esse in aliqua determinata specie multitudinis : species autem multitudinis determinantur per proprios terminos. At multitudo infinita *in potentia* secundum se non repugnat : quia nullum inconveniens habetur in eo quod alia aliis possint succedere sine fine, sive successio attendatur a parte posteriori, sive attendatur a parte anteriori. — At quamvis multitudo infinita in potentia non repugnet secundum se, non sequitur ut in quolibet genere entis ea dari possit tam a parte *anteriori* quam a parte

posteriori. Nam in entibus quae permanent vel permanere possunt, successio infinita a parte anteriori secum traheret possibilitatem multitudinis actu infinitae. Si enim ex. gr. potuisset dari infinita multitudo successiva Angelorum, vel lapidum, qui alii ante alios praecessissent, nunc extaret, vel saltem extare posset simultanea multitudo Angelorum vel lapidum actu infinita. Cum ergo impossibile sit hoc consequens, impossibile quoque censendum est illud antecedens : quippe ex possibili nihil impossibile sequi potest. Haec autem repugnantia non habetur in entibus quae non permanent sed exurgunt et cessant ex sola mutatione accidentali vel substantiali praecedentium ; sicut etiam non habetur in successione infinita entium permanentium post unum primum : quia sic multitudo quae existeret in actu semper maneret finita, et solum in potentia infinita esset.

His igitur positis dicimus : 1° non potuit unquam creari multitudo actu infinita quorumcumque entium : 2° non potuit creari ab aeterno multitudo successiva entium permanentium, nec aliquid unde multitudo successiva permanentium sequeretur, cuiusmodi esset *homo*, ex cuius propagatione haberentur infinitae animae rationales : 3° potuit ab aeterno creari multitudo finita substantiarum spiritualium, et determinata materiae quantitas, in quibus successio fuerit sine fine formarum transeuntium, vel substantialium in materia vel accidentalium.

7°. Si ponitur mundi aeterni possibilitas, cur dicere prohibemur, potuisse Deum in unoquoque infinitae successionis praeteritae die unum spiritum, vel unam auri atomum creare, et omnia in hoc usque tempus conservare ? Sed huiusmodi spiritus vel atomi essent in praesenti multitudo infinita simul in actu, quod repugnat. Ergo non potuit dari infinita successio a parte *anteriori*.

Resp. Non propter defectum potentiae non potuisset Deus illas res creare unoquoque die infinitae successionis praeteritae ; sed quia successiva multitudo infinita permanentium in se non est possibilis : cum ex ea aliquid absurdum sequatur, nempe multitudo actu infinita.

8°. Si mundus semper fuisset, infiniti dies iam pertransissent. Sed infinita non est pertransire. Ergo mundus non potuit esse semper.

Resp. Huic difficultati his verbis respondet S. Thomas : « Dicendum quod *transitus* semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita ». (1. p. q. 46. a. 2. ad 2.).

9°. Si mundus semper fuisset, infinitis diebus fieret quotidie additio. Sed repugnat ut infinito fiat additio. Ergo mundus non potuit semper esse.

Resp. Si mundus ab aeterno existeret, dies essent infiniti in potentia a parte anteriori, sed haberent terminum a parte posteriori, et secundum hanc partem possent in infinitum sumere additionem.

10°. Nullus motus est possibilis sine termino a quo. Sed si mundus esset possibilis ab aeterno, possibilis quoque esset motus sine termino a quo. Ergo non est possibilis mundus ab aeterno.

Resp. Posita possibilitate mundi ab aeterno, non sequeretur debere esse possibilem aliquem motum secundum aliquid intrinsecum mobili (sive quantitatem sive qualitatem) sine termino *a quo* (quod repugnat) ; sed solum possibilitatem infinitae seriei distinctorum motuum sibi succedentium quorum quilibet haberet suum terminum a quo, et etiam possibilitatem motus unius localis ab aeterno.

11°. Si mundus potuit esse ab aeterno, etiam productiones potuerunt esse ab aeterno, et sic unum esset efficienter productum ab alio in infinitum. Sed in causis efficientibus repugnat procedere in infinitum. Ergo non potuit mundus esse ab aeterno.

Resp. Impossibile utique est procedere in infinitum in causis quarum influxus simul actualiter requiritur ad effectum. At vero nulla repugnantia

est si procedatur in infinitum in potentia in causis quarum multiplicatio se habet per accidens ad effectum, cum omnes non teneant ordinem nisi unius causae ex illis quae per se ad effectum requiruntur. Et sic ex. gr. non est repugnantia ut haec planta sit producta ab alia, et haec ab alia in infinitum, (stante tamen causa prima in causis quibus planta *per se* subordinatur, prout nempe eget et influxu terrae, et influxu solis, et tandem influxu Dei) : quia haec planta producit in quantum est planta, et non in quantum est producta ab alia planta ; et ideo per accidens se habet ad effectum si planta est producta ab alia planta, cum omnes plantae teneant gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. (Cf. S. Th. 1. p. q. 46. art. 2. ad 7 ; cf. ass. 5um et 6um).

12°. Si aliqua creata substantia potuit semper esse, ergo quaelibet : nam substantia omnis, sive simplex sive composita, eodem modo a Deo in esse procedit. Potuit ergo ab aeterno esse etiam homo. Si autem fuit possibilis homo ab aeterno, possibilis etiam fuit humana propagatio ab aeterno, per quam haberentur infinitae animae in actu. Ergo possibilis esset multitudo animarum rationalium infinita actu. Sed haec est impossibilis. Ergo impossibile etiam est ut aliqua substantia creata potuerit semper esse.

Resp. Etiamsi omnis substantia eodem modo a Deo in esse procedat, quando procedit, tamen circa aliquam attendi potest aliquid propter quod sit impossibile ut procedat ab aeterno, quod non invenitur circa alias. Porro circa hominem attendi debet multiplicatio animarum rationalium ; unde creare hominem ab aeterno est facere creaturas actu infinitas, quod non est possibile Deo ; dum contra creare angelos determinatos numero, vel materiam determinatam quantitate sub formis corruptibilibus, non est facere creaturas infinitas actu. Sicut ergo non potuit Deus creare Angelos sic ut essent pars infinitae multitudinis in actu, licet omnis substantia eodem modo procedat a Deo ; ita etiam nec potuit creare hominem sic ut essent actu infinitae animae, quamvis homo, si creetur, eodem modo procedat a Deo ac aliae substantiae.

377. **Nota.** — Quidquid sit de quaestione circa possibilitatem creationis aeternae, et etiamsi aliquis cum S. Thoma opinetur, sola fide teneri quod mundus in tempore fuerit creatus et demonstrative hoc probari non posse, (cf. 1. p. q. 46. a. 2) ; certum est, convenientiam ut mundus cum initio temporis crearetur facile unicuique patere. Quod S. Thomas (*Contra gent.* l. 2. cap. 38.) sic ostendit : « Potissime manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerint. Ex hoc enim manifeste apparet quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quod non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod Deus non agit per necessitatem naturae, et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc enim convenientissimum fuit divinae bonitati ut rebus creatis principium durationis daret ». (Cf. 1. p. q. 46. art. 1. ad 6.).

CAPUT III.

De divina providentia.

378. **Tractationis ratio.** — Nomine providentiae divinae quandoque comprehenditur etiam divina gubernatio. Attamen, si strictius sensum ver-

borum sumimus, haec postrema opponitur providentiae ut eius executio (Cf. S. Th. 1. p. q. 22. a. 1. ad 2.). — De providentia igitur, prouti a divinae gubernatione distinguitur, nunc agemus, considerantes quid sit; ad quaenam extendatur; quaenam sint eius proprietates.

Inter providentiae divinae osores multi adnumerantur philosophi tum antiqui tum moderni. In particulari, eam negaverunt, cohaerenter ad propria systemata, omnes athaei materialistae atque fatalistae cuiuscumque aetatis; coarctaverunt autem, ei subtrahendo inferiora quaeque et mutabilia, antiqui stoici aliique, inter quos ipse Aristoteles adnumerari debet, necnon multi inter recentiores deistas et naturalistas.

Assertio 81ª.

Datur in Deo providentia.

379. **Praenotiones circa providentiam.** — I. Quicumque ordinat aliqua in finem, oportet ut mente praeconcipiat ipsum ordinem quem res habere debent in finem: porro huius ordinis praeceptiva ratio existens in mente ordinantis, est veluti quidam ipsius ordinantis praevius respectus ad finem tamquam ad aliquid distans ad quod dirigit ea quae in praesenti ei occurrunt ordinanda: et hic praevius respectus exprimitur nomine *providentiae.*

Igitur providentia universim definitur: *ratio praeceptiva aliquorum in finem:* et in particulari providentia divina dicitur: *ratio praeceptiva ordinis rerum in finem* in mente divina existens. Unde Boethius (*De consol. phil* l. 4. pros. 6.) dicit: « Providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, qua cuncta disponit ». Et S. Thomas: « Providentia est ratio in intellectu existens praeceptiva ordinis aliquorum in finem ». (1. p. q. 23. a. 4.).

Providentia in universim spectata, est pars integralis prudentiae. — Sane, prudentia definitur recta ratio agibilium, idest eligibilium, sive circa nos, sive circa ea quae sunt nobis subiecta. Est in intellectu sicut in subiecto, et pertinet ad virtutes intellectuales, quatenus ipsum intellectum disponit ut bene se habeat circa agibilia. Se ingerit etiam maxime inter virtutes morales, quatenus utitur recta dispositione appetitus circa fines agendorum, et in eo regendo versatur.

Tres sunt actus eius: primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem eorum quae sunt ad finem: secundus est *iudicare* de inventis, quod pertinet ad speculativam rationem: tertius est *praecipere* seu *imperare* quod consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum: et hic actus, utpote propinquior fini rationis praticae quae ordinatur ad opus, est principalis actus prudentiae.

Partes prudentiae, sicut et aliarum virtutum, quaedam assignantur ut *subiectivae*, et sunt illae in quas dividitur tamquam genus in species: quaedam ut *integrales*, quae nempe concurrere debent ad perfectum illius actum: quaedam ut *potentiales*, quae nempe sunt ei adnexae quasi facultates ordinatae ad actus minus principales.

Partes subiectivae, seu species prudentiae, recensentur, *monastica* respectu personae particularis, et *gubernativa* respectu communitatis, quae sub-

dividitur in *oeconomicam* respectu familiae, *politicam* respectu civitatis, *militarem* respectu exercitus.

Partes prudentiae potentiales numerantur *eubulia*, quae bene disponit quantum ad primum actum prudentiae qui est consilium; *synesis*, quae disponit ad secundum actum prudentiae, scilicet ad recte iudicandum de eligendis secundum communia principia (a qua vocantur homines σύνετοι, idest sensati, seu boni sensus); *gnome*, quae importat perspicaciam in iudicando secundum altiora principia de faciendis praeter communes regulas.

Partes denique prudentiae integrales ponuntur octo: *memoria*, quae inclinat ad argumentum sumendum ex praeteritis de quibus est experientia: *intellectus*, qui inclinat ad rectam aestimationem finis particularis: *docilitas*, quae facit bene susceptivum doctrinae circa fines operabilium: *solertia*, quae disponit ad facile ac prompte coniecturandum circa inventionem medii congruentis maxime in repentinis: *ratio*, quae inclinat ad recte procedendum ex quibusdam ad alia in inquisitione consilii: *providentia*, quae inclinat ad debite ordinanda praeceptive in finem ea quae sunt ad finem: *circumspectio*, quae inclinat ad considerandum id quod ordinatur in finem etiam relate ad particulares circumstantias, ex quibus evadere posset malum vel inopportunum quod absolute esset bonum et conveniens: *cautio*, quae bene disponit ad vitanda mala et impedimenta quae ab extrinseco provenire possent.

Harum omnium integralium partium principalior est *providentia*: quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam, ad hoc sunt necessaria, ut aliquid per imperium recte ordinetur in finem, quod est proprium *providentiae*: unde nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte, cui competit principalis prudentiae actus, qui est praecipere in ordine ad opus. (Cf. S. Th. 2. 2^{ae} qq. 47-51.).

Porro prudentia competit Deo formaliter quidem quantum ad ea quae puram perfectionem dicunt, eminenter autem quantum ad illa quae aliquam imperfectionem includunt vel supponunt. Providentia autem circa creaturas, secundum actum qui est praecipere seu imperare de ordinandis in finem, (licet non etiam quantum ad consilium, prout habet inquisitionem de dubiis), nullam imperfectionem dicit, sed imo arguit in Deo summam perfectionem universalissimi principii agentis et omnia ad participandam suam bonitatem dirigentis. Ergo iam ex hoc capite apparet id quod in praesenti thesi ut probandum assumitur, quod nempe providentia est in Deo, tamquam pars divinae prudentiae. (Cf. S. Th. 1. p. q. 22. art. 1. ad 1.).

II. Ad providentiam proprie pertinet ratio imperii. — Etenim, 1° ratio ordinis rerum in finem, quae est providentia, non est ratio mere speculativa, sed ratio practica. Non enim vere dici potest providere alicui, qui solum speculative cogitat de ordine eius ad finem, sed qui rationem ordinis conceptam applicat ei ut deducendam ad opus. Atqui ratio ordinis rerum in finem, in intellectu existens, non est practica nisi sit cum intimativa motione per quam denuncietur ut exequenda in rebus. Ergo oportet ut providentia sit ratio ordinis rerum in finem, in intellectu existens, cum aliqua *intimativa motione*, in quo praecise consistit ratio imperii. Unde S. Thomas 1. p. q. 23. art. 4. dicit: « Providentia, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens *praeceptiva* ordinationis aliquorum in finem ».

Nimirum, providentia, ut dictum est, est pars et quidem praecipua prudentiae. Sed prudentia proprie consistit in actu praeceptivo, ut notavimus:

quia hic proprie est actus practicus et respondet prudentiae quae est practica. Ergo etiam providentia erit actus praeceptivus, idest actus imperii. Hinc S. Thomas 1. p. q. 22. art. 1. ad 1. : « Secundum Philosophum (*Eth.* l. 6. cap. 9.) prudentia proprie est praeceptiva eorum de quibus *eubulia* recte consiliatur, et *synesis* recte iudicat. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen *praecipere de ordinandis in finem*, quorum rectam rationem habet, competit Deo.... Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae ». (Cf. etiam 2. 2ae q. 47. a. 8 ; et q. 57. a. 6.).

III. Providentia formaliter consistit in actu intellectus, supponente tamen actum voluntatis cuius virtus in ipso remanet. — Providentiae enim actus proprius et formalis est praeceptive dirigere seu ordinare omnia in finem, ut modo dictum est. Sed praeceptive ordinare est formaliter actus intellectus, praesupponens tamen actum voluntatis cuius virtus in ipso remanet. Ergo providentia est formaliter in actu intellectus praesupponente actum voluntatis.

Audiatur S. Thomas (1. 2ae q. 17. a. 1.) : « Quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso (non *omnem*, sed *aliquem* actum rationis praeveniri a voluntate). Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de *usu* et de *electione* ; et e converso aliquis est actus rationis secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem (seu praecipere) est quidem essentialiter actus rationis : imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando seu denuntiando : sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis (1° quia ordinare unum ad aliud est quoddam ratiocinari ex fine ad media : ratiocinari autem, sive in speculativis sive in practicis, pertinet ad intellectum ; 2° quia ordinare est unum conferre et comparare cum altero, quod fit cognitione comparativa). Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter : uno modo absolute ; quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat : hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui movendo ipsum ad hoc ; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur : fac hoc. Primum autem movens in viribus animae est voluntas... Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus ».

IV. Actus voluntatis, qui praesupponitur ab actu intellectus in quo formaliter consistit providentia, est primo quidem simplex *volitio* finis ; deinde finis *intentio* ; demum *electio* eorum quae sunt ordinanda in finem.

Sane, 1° providentia est ratio praeceptiva ordinis rerum in finem. Sed prius est velle finem, quam praecipere de ordinandis in finem. Ergo ad providentiam imprimis praesupponitur actus voluntatis quo velit finem. « Providentia (inquit S. Thomas 1. p. q. 22. a. 1. ad 3.) est in intellectu, sed prae-

supponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem ».

Hinc est ut ad providentiam praerequiratur tum cognitio finium, tum recta dispositio appetitus circa fines, quae in hominibus habetur per virtutes morales. Audiatur S. Thomas *De verit.* q. 5. art. 1.: « Prudentiae (et item providentiae quae est praecipua eius pars) est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quae sunt ad finem, in finem per prudentiam, est per modum cuiusdam ratiocinationis, cuius principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatis); ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines: non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur: et ideo ad prudentiam requiruntur et intellectus finium, et virtutes morales quibus affectus recte collocatur in fine: et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in *6. Ethicorum* dicitur ».

2°. Simplex volitio finis est actus voluntatis quo finis amatur absolute in se, absque ordine ad media: intentio vero est actus voluntatis quo respicitur finis ut terminus ad quem volumus per aliquod medium pervenire (Cf. S. Th. 1. 2ae q. 12. a. 1. ad 4.). Iamvero actus voluntatis qui ad providentiam praesupponitur, non est tantum amor finis absolute in se considerati, sed est actus quo providens vult finem ut terminum in quem dirigit praeceptive ea quae sunt ad finem. Ergo ad providentiam praesupponitur non sola *voluntas* finis, sed etiam finis *intentio.*

3°. Nihil aliud est electio quam unum accipere alio relicto, seu, ut inquit S. Thomas (1. 2ae q. 13. a. 2.), « est praeacceptio unius respectu alterius ». Atqui potuit Deus ex infinitis creabilibus rebus alias velle creare et in finem ordinare, istas vero relinquere. Ergo actus quo Deus voluit istas res, quae ordinantur in finem, fuit electio. Ergo actus intellectus, qui est providentia, praesupponit etiam actum voluntatis qui est electio. (Cf. S. Th. 1. p. q. 23. art. 4.).

380. **Probatur thesis.** — 1°. Deus est causa omnis boni quod est in rebus creatis; in rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum qui est bonitas divina: ideoque Deus est causa etiam huius ordinis rerum in finem. Sed Deus est causa omnium per intellectum, in cuius proinde mente praeexistit practica ratio cuiuslibet sui effectus. Ergo etiam ratio praeceptiva ordinis rerum in finem praeexistit in mente Dei. Atqui ratio praeceptiva ordinis rerum in finem est providentia, ut dictum est in praenotatis. Ergo existit in Deo providentia. (Cf. S. Th. 1. p. q. 22. art. 1.).

2°. Quaecumque ordinantur ad aliquem finem, subiacent, quantum ad ipsum hunc ordinem, dispositioni illius ad quem ille finis principaliter pertinet: sic omnia quae sunt in exercitu ordinantur ad finem ducis, et quae fiunt per artem subordinatam ordinantur ad finem artis principalis. Atqui omnia ordinantur ad divinam bonitatem ut in finem, sicut supra ostensum est: finis autem divinae bonitatis est proprius Dei, ad quem illa bonitas pertinet ut substantialiter habita et intellecta et amata. Ergo omnia subiacent dispositioni divinae quantum ad ordinem in finem di-

vinae bonitatis. Sed hoc habetur in quantum ratio praeceptiva ordinis rerum in finem, quae est providentia, existit in mente Dei. Ergo existit in Deo providentia. (Cf. S. TH. *Contra gent.* l. 3. cap. 64. arg. 1.).

3°. Omnia quae ad finem se habent mobiliter et defectibiliter, oportet ut ab eo in finem dirigantur, qui immobiliter et indefectibiliter se habet circa ipsum finem. Sed circa finem divinae bonitatis, quam esse oportet omnium finem, solus Deus immobiliter et indefectibiliter se habet; creaturae vero omnes non possunt illum acquirere nisi per mutationes, et deficere possunt. Ergo omnes creaturae in finem dirigi debent a Deo; et proinde in Deo necesse est inveniatur ratio praeceptiva ordinis omnium in finem, quae est providentia. (Cf. S. TH. *Comp. theol.* cap 123. arg. 2.).

4°. Convenientiae omnes et utilitates quae in rebus naturae inveniuntur, non possunt esse casuales: quae enim casu accidunt, proveniunt ut in minori parte, non semper aut plerumque. Ergo procedunt ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, ut est omnis res naturalis, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis et in ipsum dirigatur. Ergo oportet ut praeexistat aliquis intellectus qui res naturales in finem ordinet, et in quo sit ratio praeceptiva ordinationis earum in finem; quae est providentia. Hic autem intellectus est Deus. Ergo in Deo est providentia. (Cf. S. TH. *De verit.* q. 5. art. 2.).

OBIECTIONES.

381. *Ob.* 1°. — Nulla multiplicitas est in Deo. Atqui providentia includit actum intellectus et voluntatis, ut constat ex dictis. Ergo in Deo non est providentia.

Resp. — *D. M.*: realis, *C.*; merae rationis, *N.* — *D. m.*: et tamen in Deo intellectus et voluntas sunt idem, *C.*; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Providentia supponit res actu existentes in tempore: neque enim attendi potest circa ipsum Deum. Atqui quidquid est in Deo est aeternum. Ergo in Deo non est providentia.

Resp. — *D. M.*: providentiae executio supponit res actu existentes, *C.*; ipsa ratio ordinis rerum in finem, quae providentia dicitur, *N.* — *C. rat. add.* (Cf. coroll. 1um sequens). — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 3° *instando.* — Ad providentiam prout sumitur ut ratio praeceptiva ordinis rerum in finem pertinet ratio imperii. Atqui non potest dari imperium, non existente cui imperetur. Ergo providentia, etiam prout sumitur ut ratio praeceptiva ordinis rerum in finem, supponit res existentes.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* Nam, licet creaturae non sint aeternae, sunt tamen in tempore subiectae aeterno imperio quo ordinantur in finem: imperat enim Deus illarum ordinationem pro eo quando erunt ex imperio suo creativo, sub quo cadit et ipsum initium temporis; nec imperium Dei supponit cui imperetur, sed imperando facit.

Aliae difficultates contra providentiae existentiam in Deo solventur in toto ipso decursu huius tractationis.

Corollaria.

Colliges ex dictis :

382. I. **In Deo nonnisi creaturarum est providentia.** — Providentia enim, cum sit ratio praeceptiva ordinis in finem, respicit ea tantum, quae finem habent a se distinctum et ad quem consequendum ordinantur per media superaddita propriae naturae. Atqui huiusmodi non sunt nisi creaturae : quia Deus nihil a se distinctum habet ut finem, et ipse est finis omnium. Ergo in Deo non est providentia qua sibi provideat, sed solum qua provideat creaturis.

383. II. **Finis, cuius volitio et intentio providentiae divinae supponitur, est bonitas Dei tali vel tali modo manifestanda.** — Sane, id quod est primo et per se volitum a Deo est sola divina bonitas ; quae quidem non se habet ut finis quasi sit Deo acquirenda vel augenda, sed unice ut manifestanda et participanda secundum quod est possibile ab aliis ; sicuti constat ex superius disputatis. (Cf. ass. 76um). Sed non potest Deus res ordinare in finem suae bonitatis participandae, nisi prius determinando modum quo talis bonitas est participanda : secus ordo resultans esset indeterminatus, cum ex fine pendeat ratio totius ordinationis ponendae in mediis. Oportet ergo ut Deus intendat bonitatem suam ut tali vel tali modo participandam et manifestandam, antequam eligat res creandas, et illas per providentiam ordinet in finem.

Quod vero Deus velit potius unum modum suae manifestationis, quam alium maiorem vel minorem, non habet rationem in alio aliquo fine superiori : sed unice pendet ex Dei voluntate, cui (pro nostro intelligendi modo) praelucet intellectus ostendens infinitas participabilitates divinae bonitatis, quarum nulla est Deo necessaria ad essendum, cum nihil possit esse tale ut sine eo divina bonitas perfecte esse non possit.

484. III. **Providentia in Deo ratione differt a scientia etiam practica, a gubernatione, cura, idea, fato, lege aeterna, arte et dispositione.** — Et sane. 1°. Differt a *scientia*. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis, qui est divina bonitas, et eorum quae sunt ad finem, quae sunt creaturae. Sed providentia, supposita voluntate finis, consistit in sola ratione practica ordinis eorum quae sunt ad finem.

2°. Differt a scientia *practica*. Nam scientia practica, quamvis ut talis extendatur per voluntatem ad opus, non supponit tamen voluntatem finis alicuius distincti ab ipso opere. At providentia supponit voluntatem finis ad quem Deus ordinat ea quae facit.

3°. Differt a *gubernatione*. Nam gubernatio proprie est executio providentiae, quae pertinet ad potentiam executivam, et prae-

supponit actum providentiae sicut dirigentis. Quandoque tamen nomen idem providentiae sumitur ad significandam etiam gubernationem.

4°. Differt a *cura*. Nam haec complectitur tum rationem praeceptivam ordinis in finem, existentem in intellectu, tum huius ordinis executionem in rebus. At providentia proprie consistit in illa sola ratione praeceptiva, sicut gubernatio proprie in sola executione.

5°. Differt *ab idea*. Nam idea est forma exemplaris rei secundum suam speciem absolute. Sed providentia est forma exemplaris rei secundum quod est ordinata in finem, idest forma exemplaris ipsius ordinis in finem rebus inditi.

6°. Differt a *fato*. Nam providentia est ipsa praeceptiva ordinatio rerum in finem, secundum quod consideratur ut in mente divina existens, et non secundum quod est rebus impressa. At fatum nominatur praedicta ordinatio secundum quod est impressa, seu explicata, in rebus quae diriguntur in finem. Nimirum, nomine fati intelligitur ipsum agi omnium rerum a divina providentia, in quantum omnia ei subduntur « tanquam (ut ait S. Thomas 1. p. q. 116. art. 1.) per eam praeordinata, et quasi praelocuta (seu effata) ». Et a Boetio (*De consol. phil.* l. 4. pros. 6.) fatum definitur : « inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus ».

Advertendum tamen cum eodem Angelico Doctore (*Contra gent.* l. 3. cap. 93), quod, licet secundum praedictam acceptionem negare fatum esset negare divinam providentiam ; tamen quia cum infidelibus (qua talibus) nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio ; nomine fati non est a fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire, qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subiicentes. Unde Augustinus (*De Civ. Dei* l. 5. cap. 1.) dicit : « Si quis virtutem vel potestatem Dei fati nomine appellat, sententiam teneat et linguam corrigat ». Et Gregorius (Hom. X in *Evang. Epiph.*) dicit secundum eundem intellectum : « Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant ».

7°. Differt a *lege aeterna*. Definitur enim lex in genere : Ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata ; et *lex aeterna* : ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens. — Conveniunt ergo lex aeterna et providentia in quantum utraque importat rationem praeceptivam ordinis rerum in finem, utraque consistit essentialiter in actu imperii intellectus, utraque supponit actum voluntatis circa finem, utriusque executio est rerum gubernatio. (Cf. S. Th. 1. p. q. 22. ; 1. 2^{ae}. q. 90. et 91.). Verum haec eadem praeceptiva ratio ordinis, in quantum accipitur ut *lex*, intelligitur ad modum *principii* cui oporteat conformari actus prudentiae seu providentiae ; in quantum vero accipitur ut *providentia*, intelligitur ad modum cuiusdam *consequentis* quod principio suo perfectissime conformatur, et in

tantum conformatur, ut nulla difformitas existat et idem sit ac suae rectitudinis principium. Et sic unum et idem eo modo quo accipitur ut principium, intelligitur ut *lex*; eo modo autem quo accipitur quasi consequens, intelligitur ut prudentia seu *providentia*.

Hinc S. Thomas. (*De verit.* q. 5. art. 1. ad 6.) ait: « Providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens: lex enim aeterna est consideranda in Deo sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiae, seu providentiae: unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam, sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo, lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium: unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae, sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur ».

8°. Differt denique ab *arte* et *dispositione*. Nam ars divina dicitur ratio seu conceptio divini intellectus respectu productionis rerum; dispositio vero dicitur ratio divini intellectus respectu ordinis rerum productarum ad invicem tamquam partium in toto. At providentia est ratio divini intellectus praeceptiva ordinis rerum productarum in finem.

Dispositio, in quantum pertinet ad ordinem quo res progrediuntur a principio seu causa, est quodammodo comprehensa sub arte; in quantum vero est congrua ordini omnium ad finem, est causata a providentia. Audiatur S. Thomas: « In rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio, alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res egrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui aedificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem: et sic providentia differt ab arte divina et dispositione: quia ars divina dicitur respectu productionis rerum: sed dispositio respectu ordinis productorum: providentia autem dicit ordinem in finem artificiati. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato, ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa; et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiae attribuitur ». (*De verit.* q. 5. art. 1. ad 9.).

Haec omnia vero in Deo sola ratione, et non realiter, distingui patet ex iis quae dicta sunt de divina simplicitate.

Assertio 82ª.

Divina Providentia se extendit ad omnia prorsus entia, non modo quantum ad rationes ipsorum universales, sed etiam quantum ad singulares; nec solum incorruptibilia respicit, sed corruptibilia quoque quantumvis minima et vilissima.

385. **Declaratur status quaestionis.** — Ut ex dictis superius (n. 378) apparet, haec thesis statuitur contra illos qui providentiam divinam ad rationes tantum universales atque ad in-

corruptibilia restrinxerunt, quasi Deum dedeceat, de minimis quibusque, ut sunt singularia, mobilia et corruptibilia, occupari.

Ut pariter supra diximus, ipsum Aristotelem inter hos recensendum esse sat communis est sententia, quae inde ortum ducit, quod Aristoteles, in *12 Met.*, c. 9., cognitionem rerum mundanarum Deo denegasse videtur utpote eius immutabilitate et nobilitate minime dignam. (Cf. PIAT, *Aristote*, pag. 114 et seq. ; HONTHEIM, *Inst. theod.* pag. 105 et seq.). — Non desunt tamen qui cum S. Thoma, (*Met.* 12. lect. 8ª), Aristotelem benigne interpretantur ; uti, ex. gr., FARGES, qui in appendice ad librum *L' idée de Dieu*, p. 567. ed. 5., sic loquitur : « Aristote dit bien que l' intelligence divine, qui est la plus parfaite, doit avoir pour objet ce qu' il y a de plus parfait, c' est-à-dire elle-même, d' où la formule célèbre qui identifie en Dieu l' intelligence et l' intelligible : il est la pensée de la pensée, ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Il est clair que Dieu ne peut aller mendier sa science auprès des créatures ; mais pourquoi ne verrait-il pas tout en lui-même, puisqu' il est le principe de tout être et de toute science ? Cette interprétation de S. Thomas est de beaucoup la plus naturelle. Et si l' on avait eu la patience de fouiller un peu plus complètement dans les écrits d'Aristote, on aurait trouvé plus d' un passage qui la confirme » [1]).

386. **Probatur thesis.** — 1°. Cum Deus agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas Dei. Sed causalitas Dei se extendit ad omnia entia omnesque differentias entis, non solum quantum ad principia generis vel speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium licet minimorum et vilissimorum. Ergo ad omnia quaecumque habent aliquo modo esse se extendit divina ordinatio in finem. Atqui ratio ordinis rerum in finem est providentia, ut dictum est. Ergo ad omnia supradicta se extendit Dei providentia. (Cf. S. TH. 1. p. q. 22. art. 2.).

2°. Quod aliquid proveniat non ordinatum ad finem alicuius agentis, contingit quia effectus ille consequitur ex alia causa praeter intentionem agentis. Sed nihil potest consequi ex ulla causa, quod effugiat causalitatem Dei : cum Deus sit causa universalissima entis in quantum huiusmodi. Ergo nihil provenire potest quod non subdatur divinae ordinationi in finem, idest providentiae.

3°. Deus cognoscit omnia, et universalia et particularia. Sed cognitio Dei comparatur ad res sicut cognitio artis ad artificiata : comparatur vero cognitio artis ad omnia et singula artificiata sicut ordinans ad ordinis subiecta. Ergo etiam divina cognitio comparatur ad omnia et singula entia sicut ordinans ad subiecta or-

---

[1]) Inter recentiores, praeter Farges, mentem Aristotelis circa providentiam, sicuti etiam circa influxum divinum in res mundanas non mere per modum causae finalis intelligendum, benigne interpretantur Brentano, Hertling, Rolfes, Pesch. — Contrarium sentiunt Zeller, Stoekl, Haffner, et supra citati Hontheim et Piat cum multis aliis. (Cf. TREDICI, *Breve corso di storia della fil.* pag. 49. ed. 2.).

dinata. Sed in omnibus et singulis entibus est ordo non solum inter se, verum etiam ad finem ; cognitio autem, seu ratio, ordinativa rerum in finem est providentia. Ergo Dei providentia respicit omnia et singula quaecumque sunt aliquo modo entia ; ideoque non in universali tantum sed et in singulari, sive corruptibilia, sive incorruptibilia, sive magna et nobilia, sive minima et vilissima.

Obiectiones.

387. *Ob.* 1°. — Quae sunt ex propria natura determinata ad unum de necessitate, non indigent ullo ordinante. Sed res naturales sunt ex propria natura determinatae ad unum. Ergo non indigent Deo ordinante. Ergo ad ea non se extendit Dei providentia.

Resp. — *D. M.* : non indigent ullo ordinante distincto ab ipso auctore naturae, *C.* ; non indigent ordinante qui sit auctor ipse naturae, a quo in ipsa instituatur talis determinatio, *N.* — *C. m.* — *N. utramque C.* — « Determinatio (inquit S. Thomas), qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio : et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat ». (*De verit.* q. 5. art. 2. ad 5.). Et 1. p. q. 22. art. 2. ad 3. : « Homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria quae ex natura proveniunt ; ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. Et ex hac ratione (quod scil. natura sit determinata ad suos fines) videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae, ut Democritus et alii naturales antiqui ». Quibus addi debent et materialistae moderni.

Ob. 2°. — Providentia, utpote ratio ordinis rerum, concernit ipsarum rerum distinctionem. Sed rerum distinctio non potest esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia. Ergo Dei providentia ad res distinctas non se extendit.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* — *A. rat. add.* dico cum S. Thoma : « Deus secundum hoc similiter se habet ad res, quia in Deo nulla est diversitas : sed tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam rationes diversarum rerum penes se continet. (*De verit.* q. 5. art. 2. ad 9.).

Ob. 3°. — Nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus eius : quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi, eadem destruens et aedificans. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri et corruptiva ipsius. Ergo non sunt provisae a Deo.

Resp. — *D. M.* : effectus qui sit provisus propter se, *C.* ; effectus qui non sit provisus propter se, sed in ordine ad aliud, *N.* ; et eamdem distinctionem applico ad *rat. add.* — *Cdm.* : et res corruptibiles in quantum tales sunt provisae a Deo in ordine ad aliud, *C.* ; sunt provisae propter se, *N.* — *N. C.* — Sed hoc inferius explicabitur. Interim notetur cum S. Thoma : « Sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quae suae providentiae subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicuius rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi : quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi ». (*De verit.* q. 5. a. 3. ad 2.).

Ob. 4°. — Sapientem provisorem dedecet curare de minimis quibusque et vilibus. Sed Deus est sapientissimus. Ergo non extenditur divina providentia ad minima et vilissima.

Resp. — *D. M.:* sapientem provisorem particularem, cuius providentiae non omnia secundum omnes proprias rationes subdi possunt, *Tr.*; provisorem universalem, qualis est Deus, *N.* Vel *D.*: eum dedecet omnia indiscriminatim ordinare ad finem, quasi aeque et *per se* omnia ad finem conferentia, *C.*; eum dedecet omnia ad finem ordinare pro modo suae naturae, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Vel *D. C.* sicut in maiori.

Assertio 83ª.

Divina providentia se extendit etiam ad ea quae sunt casualia et fortuita respectu secundarum causarum.

388. **Probatur thesis.** — Fortuitum et casuale est quod evenit praeter ordinem et intentionem causae. Atqui, licet aliquid evenire possit praeter ordinem et intentionem cuiusvis causae particularis, qualis est omnis creatura; nihil tamen potest evenire praeter ordinem et intentionem causae universalis, quae est Deus. Ergo.

Minor probatur. In tantum effectus aliquis evenit praeter ordinem et intentionem causae particularis, in quantum alia causa occurrit, per quam vel impediatur effectus eius, vel aliquid ei per accidens adiungatur: sicut ex. gr. quod lignum non comburatur evenit ex hoc quod combustio impeditur per actionem aquae; et inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi, provenit ex hoc quod etiam debitor ad forum venit. Sed nulla causa potest occurrere causae universali, aut impediendo effectum eius, aut aliquid ei per accidens addendo: quia omnes causae particulares concluduntur sub ordine causae universalis, nec quidquam efficere possunt nisi quatenus in agendo subordinantur ei quae est causa entis in quantum huiusmodi. Ergo nihil omnino potest evenire praeter ordinem et intentionem causae universalis.

Ergo nihil dari potest fortuitum et casuale respectu Dei, quod scilicet effugiat ordinem divinae providentiae: sicut (ait S. Thomas) et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. Ergo divina providentia se extendit etiam ad omnia quae sunt casualia et fortuita respectu secundarum causarum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 22. art. 2. ad 1; et *Contra gent.* l. 3. cap. 74. n. 3. et 4.).

Hinc ad *obiectionem*: Nihil provisum est fortuitum: sed plura sunt fortuita: ergo non omnia sunt a Deo provisa;

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: plura sunt fortuita respectu causarum particularium, *C.*; respectu causae universalis, quae est divina providentia, *N.* — *N. C.*

389. **Nota.** — Id quod est per accidens (cuiusmodi est omne casuale et fortuitum) nequit esse effectus alicuius agentis per modum naturae. Nam quod est per accidens non est proprie ens, sicut non est proprie unum: (sic album est ens et unum, musicum est ens et unum, sed album musicum non est vere ens, neque vere unum); atqui omnis actio agentis per modum na-

turae terminari debet ad aliquid unum ; ergo impossibile est, id quod est per accidens esse effectum alicuius agentis per modum naturae. — Erit igitur effectus alicuius agentis per intellectum et voluntatem (siquidem nequit esse ex seipso, nec medium datur inter naturale et intellectuale agens). Et sane, nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu : alioquin intellectus non posset formare ex. gr. hanc propositionem : *fodiens sepulcrum invenit thesaurum*. Sicut autem potest intellectus hoc apprehendere, ita potest efficere : sicuti si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem ut ibi fodiat sepulcrum. Quare nihil prohibet, id quod est per accidens reduci in aliquam causam ordinantem quae agat per intellectum et voluntatem.

At vero non omnia quae per accidens sunt, reduci possunt in causam *creatam*, quae sit agens per intellectum et voluntatem. Nam et plura sunt quae per accidens resultant ex occursu causarum naturalium, quae non sunt ordinata ab ullo agente creato ; et plura fiunt per accidens ex fortuito occursu causarum liberarum, sive inter se, sive cum naturalibus causis : saepe enim accidit ut ex. gr. humanae voluntates invicem contrarientur, atque impediantur ab aliis causis tum liberis tum naturalibus ne perveniant ad consequendum id quod intendunt. Sed quae per accidens sic eveniunt, nequeunt reduci ut in causam ordinantem, nisi in illam quae est supra omnem creatum intellectum et voluntatem, scilicet Deum ; maxime cum voluntas non subsit necessario ordinationi alicuius creati agentis. Ergo quaecumque sunt per accidens praeter dispositionem cuiusvis causae intellectivae creatae, non habent causam nisi divinam providentiam. Huic autem subiiciuntur etiam ea quae subsunt ordinationi creatorum per intellectum et voluntatem agentium. (Cf. S. Th. 1. p. q. 116. a. 1 ; et q. 115. a. 6.).

Hinc licet ex ipsa discordia humanarum voluntatum sumere argumentum ad ostendendam existentiam Dei et providentiae divinae hoc modo : Id quod est per accidens, debet tandem reduci ad aliquam causam per se. Sed quae sunt per accidens ex discordia humanarum voluntatum, nequeunt reduci in causam ullam creatam, neque naturaliter agentem, neque per intellectum et voluntatem. Ergo reducuntur in causam intellectivam ordinantem supra omnes creatas causas. Haec autem est divina providentia.

Assertio 84ª.

Providentia divina est infallibilis, seu non deficit ab assecutione finis generalis, et finium particularium quos Deus vult voluntate absoluta et consequente ; nec tamen excludit contingentiam et libertatem a rebus.

390. **Declaratur status quaestionis.** — Sensus 1ae partis theseos est, nihil prorsus posse praetergredi ordinem divinae providentiae : scilicet res omnes ad assecutionem finis generalis, necnon finium particularium quos voluntate absoluta Deus intendit res ordinando, ita esse perventuras, ut ad amussim verificetur ordo qui a Deo fuit rebus praestitutus, quique in mente Dei existens *providentia* dicitur.

Notetur vero, ad maiorem eiusdem thesis intelligentiam, esse distinguendum inter provisorem universalem et provisorem particularem. Provisor particularis tenetur intendere bonum perfectum seu finem particularem illius partis cui providet. Provisor vero universalis tenetur intendere bonum totius, seu finem universalem. Conferre autem potest ad bonum totius, ut per-

mittatur aliquid particulare deficere a fine suo particulari, etsi fuerit instructum mediis sufficientibus ad illum consequendum. Quare provisor universalis non tenetur velle absolute illum finem particularem, et impedire ne ab illo deficiatur; sed potest velle illum finem solum conditionate, et, datis mediis sufficientibus ad illum obtinendum, permittere particularem defectum, ordinando consequenter id quod deficit ad finem universalem. Hinc est, quod in Deo, ut provisore universali, praeter absolutam voluntatem finis universalis, qui est gloria Dei, considerari debet voluntas qua vult absolute etiam fines particulares aliquorum, et voluntas qua vult permittere quorumdam defectum a proprio fine particulari qui proinde non est a Deo intentus voluntate absoluta et consequente, sed voluntate solum conditionata et antecedente, scilicet nisi obstaret defectus ex causa secunda proveniens, quem defectum non tenetur Deus impedire.

Secunda autem pars thesis ideo statuitur, ne ex infallibilitate providentiae deducatur omnia esse necessaria et necessario evenire.

391. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Nam quaecumque sunt a Deo volita voluntate absoluta seu consequente, non possunt non infallibiliter evenire eo ipso modo quo sunt volita, ut diximus ubi de voluntate Dei. (Cf. ass. 59am). Ergo, supposito Deum velle absoluta et consequente voluntate fines particulares aliquarum rerum provisarum, impossibile est ab illorum assecutione divinam providentiam deficere, sicut deficere non potest ab assecutione finis generalis quem nequit non velle voluntate consequente.

Finis vero particularis eorum quorum defectum a fine Deus vult permittere, est volitus sola voluntate antecedente et conditionata. Sed quod est volitum voluntate antecedente et conditionata non semper impletur sicut illud quod est volitum etiam voluntate consequente et absoluta. Ergo non omnia quorum finem particularem Deus vult voluntate antecedente ac conditionata perducit ad illius assecutionem.

Probatur thesis quoad 2am partem, quae sic est: Divina providentia non excludit contingentiam nec libertatem a rebus, seu non omnibus provisis necessitatem imponit. — Providentia Dei attingit omnia sub ratione ipsa entis, ut habetur ex praecedenti assertione 82a. Sed quod omnia attingit sub ratione entis, attingere debet quoque omnes modos qui spectant ens in quantum huiusmodi; inter quos est etiam modus necessitatis et modus contingentiae et libertatis. Ergo Dei providentia ita se extendit ad omnia, ut necessariis imponat modum necessitatis, contingentibus vero imponat modum contingentiae, et liberis modum libertatis.

Volens scilicet Deus bonitatem suam certo aliquo gradu manifestare ad extra, eligit quas naturas, quot individua, sive causas sive effectus, creare velit, et haec omnia ordinat ad invicem et ad finem, praeparando causas necessarias effectibus quos vult esse necessario, et causas contingentes vel liberas effectibus quos vult esse contingenter aut libere. Porro ordinis ratio rerum om-

nium in finem existens in mente divina est Dei providentia, ut superius ostensum est. Ergo a providentia divina non excluditur rerum quarumdam contingentia vel libertas, nec omnibus imponitur necessitas ; sed imo, cum Deus providentiam suam in rebus exequitur, quibusdam imponit modum necessitatis, quibusdam vero modum contingentiae, quibusdam autem modum libertatis in ipso earum tendere ad finem et ipsum consequi.

Obiectiones.

392. *Ob.* 1°. — Omnis effectus, qui habet aliquam causam per se quae iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate. Sed providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit ; et ad eam sequitur effectus de necessitate, quia non potest frustrari. Ergo omnia quorum est divina providentia, proveniunt de necessitate, et sic omnibus provisis imponit providentia necessitatem.

Resb. — *D. M.* : scilicet provenit infallibiliter, *C.* ; provenit ex necessitate, *Subd.* : nisi causa sit principium non solum necessitatis, sed etiam contingentiae quae est in diversis suis effectibus, *C.* ; si causa est principium tum necessitatis tum contingentiae, *N.* — *D. 1am p. m.* : providentia Dei praeexistit ut principium non solum necessitatis, sed et contingentiae, *C.*, praeexistit ut principium tantum necessitatis, *N.* — *D. 2am p. m.* : scilicet provenit infallibiliter cum modo vel necessitatis, vel contingentiae, qui est ei provisus, *C.* ; provenit semper cum modo necessitatis sibi proviso, *N.* — *D.* eod. modo *1um C.* — *N. ult. C.* — « Effectus divinae providentiae (ait S. Thomas) non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario ; et evenit contingenter quod divina providentiae ratio habet ut contingenter eveniat ». (1. p. q. 22. art. 4. ad 1.).

Ob. 2°. — Unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem tribuit rebus a se provisis.

Resp. — *C. M.* — *C. m.* — *D. C.* : scilicet tribuit eis necessitatis firmitatem vel absolutae vel conditionalis, prout sunt provisae esse necessario vel contingenter, *C.* ; semper absolutae, *N.* — « In hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter ». (1. p. q. 22. art. 4. ad 2.).

Ob. 3°. — Böetius (*De Consol. phil.* l. 4. pros. 6.) dicit : « fatum ab immobilibus providentiae proficiscens exordiis, actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit ». Videtur ergo sentire quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Resp. — *C. textum*, et *D. sensum* : scilicet, ita ut indissolubilitas illa et immutabilitas quam Böetius tangit, pertineat ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo effectu, nec a modo eveniendi necessario vel contingenter quem providit, *C.* ; ita ut pertineat semper ad necessitatem effectuum, *N.* — *D. C.* : necessitatem vel absolutam vel conditionalem, *C.* ; semper absolutam, *N.*

Ob. 4°. — Quicumque est dominus suorum actum non subest providentiae alicuius gubernantis. Sed causae liberae sunt vere dominae suorum actuum. Ergo non subsunt divinae providentiae.

Resp. — *D. M.* : non subest ita ut ei praefigatur virtus operativa de-

terminata ad unum *C.*; non subest ita ut ei provideatur ipse modus libertatis quo dominatur suis actibus et libere tendit in finem, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Hinc S. Thomas explicans illud *Eccl.* XV, 14: « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui », inquit: « In hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia: sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quae aguntur tantum quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit: *In manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali ». (1. p. q. 22. a. 2. ad 4.).

Scholion.

493. **De praedestinatione.** — Respectu finium distinguitur providentia multipliciter: ut alia dicitur *generalis*, alia *particularis*; alia *naturalis*, alia *supernaturalis*; alia *ordinaria*, alia *extraordinaria*.

Porro providentia *supernaturalis* supponit in Deo intentionem finis qui est divina bonitas manifestanda modo supernaturali. Et ab assecutione huius ultimi finis nunquam deficit supernaturalis Dei providentia; sive enim aliqui assequantur finem particularem qui est propria beatitudo, sive ab eo deficiant, semper concurrunt ad assecutionem finis generalis: unde qui peccando deficiunt a fine particulari propriae beatitudinis, in qua concurrerent ad gloriam Dei per manifestationem supernaturalis Dei misericordiae, concurrunt tamen ad gloriam Dei per manifestationem iustitiae ordini illi supernaturali convenientis. — Haec supernaturalis providentia, relate ad eos quorum etiam particularem finem, qui consistit in beata Dei visione, Deus vult absoluta et consequente voluntate, dicitur *praedestinatio*; relate vero ad illos quorum quidem beatitudinem vult Deus antecedenti voluntate, sed quorum defectum a fine particulari per peccatum vult permittere, et quorum ideo gloriam voluntate consequente non vult sed vult damnationis poenam pro culpa, dicitur *reprobatio*. De quibus agunt theologi sacri. (Cf. S. Th. 1. p. q. 23. a. 3.).

Ex his inferre poteris quo sensu sint sumenda verba S. Thomae in q. 6. *De verit.* a. 1. « In qualibet ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia, quae ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum: unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur; sed praedestinatio respicit exitum vel eventum ordinis: unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur ». — Nimirum in hoc textu sermo est de providentia *generali* relate ad fines *particulares*. Patet siquidem quod ad providentiam generalem pertinet ordinatio mediorum non solum in finem generalem, sed etiam in fines particulares; non semper tamen ex intentione absoluta assecutionis finium ipsorum particularium, sed solum finis generalis, nisi sit providentia etiam specialis circa particulares illos fines, quae in ordine supernaturali dicitur praedestinatio.

Assertio 85ª.

Divina providentia non excludit a rebus mala sive physica sive moralia.

394. **Praenotandum.** — Ut quaestio melius intelligatur, om-

nino recolenda sunt ea quae de malo alibi sunt declarata. (Cf. n. 167 et ass. 62am).

Haec autem ad sequentia potissimum reducuntur. Malum physicum est quod consistit in corruptione rerum, aut privatione alicuius convenientis, aut defectu actionis naturalis. Malum vero morale, idest culpa, semper consistit in defectu actionis voluntariae, vel quia omittitur quando poni debet, vel quia ponitur sine debito ordine. — Malum physicum respectu creaturae intellectivae habet etiam rationem *poenae*, in quantum contrariatur naturali inclinationi voluntatis.

Nullum malum potest *per se* appeti ; sed aliquod malum potest appeti *per accidens*, scilicet in quantum appetitur aliquod bonum, cui coniungitur illud malum.

Deus nullo modo vult malum culpae, neque *per se*, neque *per accidens* : quia directe opponitur bonitati divinae, cum opponatur bono ordinis qui est in Deo ; malum vero naturalis defectus, et malum poenae, vult *per accidens*, scilicet volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum, sicut volendo iustitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae vult quarumdam rerum corruptiones.

395. **Probatur thesis.** — Quamvis ad provisorem particularem pertineat excludere quantum potest defectum seu malum ab eo quod eius curae subditur ; tamen ad universalem provisorem pertinet non solum omnia in bonum ordinare, et instruere mediis sufficientibus ad proprium finem, sed etiam permittere defectum in aliquibus particularibus, in quantum talis defectus cedit in bonum aliorum, et etiam totius universi, vel ut causa per accidens si est malum physicum, vel saltem per modum *occasionis*, si defectus habet rationem culpae. Atqui Deus est provisor universalis totius entis, et mala non modo physica sed et moralia, quae permittantur in quibusdam particularibus, cedunt in bonum aliorum et totius universi. « Si enim (inquit S. Thomas 1. p. q. 22. art. 2. ad 2.) omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo : non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium ; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum ». Et (*Contra gent.* l. 3. cap. 71.) : « Non esset locus iustitiae vindicativae, si delicta non essent ». Et postea : « Multum deperiret perfectionis universi, cuius pulcritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit... sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem ». Et ulterius : « Si nulla mala essent in rebus multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem : nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus : sicut quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani ». Ergo ad Dei providentiam pertinet non excludere omnia mala, sed quaedam mala tum physica tum moralia permittere, quae deinde ordinet ad bonum aliorum et totius universi. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 3. cap. 71.).

396. **Nota.** — 1°. Distinguit S. Thomas (*De verit.* q. 5. art. 4.) cum Damasceno duplicem Dei providentiam : *approbationis*, et *concessionis* ; quarum prior spectat ea quae ab ipso Deo fiunt ; altera quae a Deo non fiunt, sed ex creaturis deficientibus proveniunt permittente Deo. Porro mala culpae, in quantum sunt peccata, non cadunt nisi sub sola providentia concessionis, quia ut talia nullo modo sunt volita a Deo, neque per se neque per accidens, nec ullam bonitatis rationem continent ; at in quantum sunt *occasiones* bonorum, cadunt sub providentia *approbationis*, sicut et ipsa *permissio* ipsorum, et *bona quae occasionaliter* ex peccatis consequuntur. Mala enim esse occasiones bonorum non est malum, sed bonum ; et similiter bona est malorum permissio, et bona plura consequi possunt occasionaliter ex malo : unde haec omnia possunt esse intenta a Deo, et provisa per approbationem : et sic Deus, qui nullo modo vult culpam, sed solum permittit eam, vult tamen culpam quam permittit esse occasionem bonorum, sicque ordinat eam. Hinc etiam dicitur Deus non providere peccata, sed providere de peccatis : providere enim peccata esset ea procurare et causare : providere vero de peccatis est ea permittere, et permissa ordinare vel ad manifestationem misericordiae parcendo, vel ad manifestationem iustitiae puniendo, vel ad meliora bona, quibus occasiones praebent, obtinenda.

2°. Mala physica, si considerantur relate ad finem particularem quo forte aliquid privant, sunt solum permissa : non enim Deus providet illum particularem finem permittendo defectum ab illo ; si vero considerantur relate ad finem generalem, sunt etiam volita licet per accidens, et sic cadunt sub providentia approbationis non ut *occasiones* tantum bonorum, sed ut *per se* coniuncta cum illis.

Obiectiones.

397. *Ob.* 1°. — Quaecumque sunt a Deo provisa, bona sunt. Sed mala non sunt bona. Ergo non sunt provisa a Deo.

Resp. — *D. M.* : quaecumque sunt provisa a Deo providentia approbationis, *C.* ; providentia concessionis, *N.* — *D. m.* : ipsa mala, *C.* ; permissiones malorum, et occasiones bonorum, *N.* — *D. C.* : non sunt provisa providentia concessionis, *N.* ; providentia approbationis, *Subd.* : praecise in quantum mala, *C.* ; in quantum sunt permissa, et in quantum sunt occasiones bonorum, *N.*

Ob. 2°. — Mala sunt contraria bonis. Sed quae sunt contraria nequeunt esse unius ordinis. Ergo impossibile est ut mala simul cum bonis cadant sub ordine divinae providentiae.

Resp. — *Tr. M.* — *D. m.* : unius ordinis specialis, *Tr.* ; unius ordinis generalis, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Nihil cadit sub providentia nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem : quinimmo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentia.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : malum non ordinatur in finem specialem, et est privatio ordinis in ipsum, *C.* ; non ordinatur in finem generalem, *Subd.* : per se et ex sua conditione, *C.* ; per accidens et occasionaliter, *N.* — *D. C.* : quantum ad id quod est privatio boni, *C.* ; quantum ad sui permissionem, et ad rationem occasionis bonorum, *N.*

Ob. 4°. — Non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quae eius providentiae subsunt, si possit praecaveri et impediri. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Ergo ea in quibus mala eveniunt non subsunt providentiae Dei.

Resp. — *D. M.* : qui sustinet evenire malum quod impediat maius bonum, *C.* ; qui sustinet evenire aliquod parvum malum, ne impediatur ma-

gnum bonum, *Subd.* : si ipse ordinatus sit ad praecavendum illud malum speciale, *C.* ; si sit ordinatus ad bonum generale, *N.* — *D. m.* : et tamen est provisor generalis totius universi, *C.* ; et est provisor particularis ordinatus ad praecavendum quodlibet malum speciale, *N.* — *N. C.* — « Quilibet prudens (ait S. Thomas) sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum ; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis. Non posset autem impediri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi eorum natura tolleretur quae talis est ut possit deficere vel non deficere, et quae alicui particulari nocumentum infert et tamen universo quamdam pulcritudinem addit : et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala, sed permittit unumquodque agere secundum quod natura eius requirit : ut enim dicit Dionysius (*De Div. Nom.* cap. 4.), providentiae non est naturas perdere, sed salvare ». *(De verit.* q. 5. art. 4. ad 4.). — Neque dicendum, posse Deum idem bonum elicere ex bono quod ex malo, cum bonum potentius sit malo ; nec proinde oportere permitti malum, ne bonum universi impediatur. Nam, ut inquit idem Angelicus Doctor (loco cit. ad 5), « aliquod bonum est, quod non posset elici nisi ex aliquo malo ; sicut bonum patientiae nonnisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum poenitentiae ex malo culpae ; nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni : quia huiusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter ».

Ob. 5°. — Sicut Deus omnia condidit per suam bonitatem, ita per suam bonitatem omnibus providet. Sed divina bonitas non permittit ut aliquod malum ab eo producatur. Ergo divina bonitas non permittit aliquod malum suae providentiae subesse. Ergo nullum malum dici potest cadere sub divina providentia.

Resp. — *C. M.* — *C. m.* — *N. utramque C.* — Non est paritas inter productionem et providentiam. « Illud enim quod producitur, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis : quia productio rei terminatur ad esse rei ; unde non potest esse malum, quod a bono auctore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem ; ordo autem in finem consequitur ad esse rei ; et ideo non est impossibile aliquod malum ordinari a bono in bonum, sed impossibile est aliquid a bono ordinari in malum : sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisis ». Ita S. Thomas (*De verit.* q. 5. art. 4. ad 6.).

Ob. 6°. — Nullus prudens permittit bonum ut eveniat malum. Ergo similiter nullus prudens permittit malum ut eveniat bonum. Sed Deus est maxime prudens. Ergo non permittit mala ut bona eveniant. Ergo mala non cadunt sub divina providentia ne concessionis quidem vel permissionis.

Resp. — *C. A.* — *N. C.* : ratio enim disparitatis est, quia, cum prudens in quantum huiusmodi habeat rationem boni, nequit inducere nisi ad sibi simile quod est bonum ; et ideo quamvis possit etiam suum contrarium, scilicet malum, reducere ad bonum, non tamen potest aliquid inducere in malum. Audiatur S. Thomas (loc. cit. *De verit.* ad 9.) : « Malum est contrarium bono : nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium inducit ad sibi simile : sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur : similiter et nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum ».

Ob. 7°. — Quod est reprehensibile in homine, non est Deo tribuendum. Sed reprehensibile est in homine ut faciat mala ut eveniant bona. Ergo non est Deo hoc tribuendum. Ergo mala non subiacent divinae providentiae concessionis.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : reprehensibile est ut mala *faciat* ut eveniant bona, *C.* ; ut mala *permittat* quandoque ut bona eveniant, *N.* — *D. 1um C.* :

non est Deo tribuendum ut mala faciat, *C.*; ut mala permittat, *N.* — *N. ult. C.*

Ob. 8°. — Si mala physica divinae providentiae subderentur, evenirent solum eo modo quo divinae iustitiae conveniret. Sed non semper hoc modo eveniunt: quia ex. gr. ignis eodem modo comburit domum iusti hominis et iniusti. Ergo mala physica divinae providentiae non subduntur.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* — « Quamvis (ait S. Th. loc. cit. ad 11.) videatur nobis quod omnia aequaliter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quae eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant ». Sane, calamitatibus quae eveniunt, mali puniuntur; boni vero erudiuntur, purgantur, probantur, exercentur ad virtutem, praeparantur ad praemium. Praeterea, saepe mali, qui in altera vita sunt puniendi, remunerantur hic temporalibus bonis propter aliqua ipsorum opera moraliter bona; iusti vero, in alia vita coronandi, saepe hic puniuntur propter defectus et culpas quas admiserunt.

Ob. 9°. — Malum culpae est maxime odibile Deo. Sed nullus providens permittit illud quod magis ei displicet propter aliquid aliud: secus absentia illius alterius ei magis displiceret. Ergo mala culpae quae eveniunt, non subduntur divinae providentiae concessivae.

Resp. — *D. M.*: est maxime odibile Deo, quia Deus maxime amat bonum divinum cui culpa opponitur, *C.*; quia magis amet bonum particulare, quo privatur peccans, quam aliud bonum melius cui occasionem praeberet culpa permissa, et in quo luculentius fulgeret bonum divinum, *N.* — *D. m.*: nisi illud aliud melius se habeat ad bonum quod maxime amatur, quam illud particulare bonum quo privat id quod maxime displicet, *C.*; secus, *N.* — *N. C.* — Hinc S. Thomas: « Deus plus amat quod est magis bonum: et ideo magis vult praesentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est: ideo ad hoc quod aliqua bona maiora eliciantur, permittit aliquos in mala culpae cadere, quae maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio: unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud ». (S. Thomas *De verit.* q. 5. art. 5. ad 3.).

Ob. 10°. — In tantum extenditur Dei providentia, in quantum extenditur eius causalitas. Atqui Dei causalitas non extenditur ad peccatum. Ergo nec divina providentia.

Resp. — *D. M.*: scilicet non minus extenditur Dei providentia, quam eius causalitas, *C.*; non magis extenditur, *N.*: permittit enim et ordinat etiam ea quae non facit. — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 11°. — Peccatum contrariatur ordini in finem. Sed quod contrariatur ordini in finem non cadit sub providentia quae est ratio ordinis rerum in finem. Ergo peccatum nullo modo cadit sub providentia.

Resp. — *D. M.*: contrariatur ordini in finem particularem, *C.*; in finem generalem, *Subd.*: in quantum praecise est privatio ordinis in bonum divinum, *C.*; in quantum est occasio bonorum, iterum *Subd.*: idest non est *per se* conferens vel reducibile ad finem, *C.*; non est *per accidens* seu occasionaliter inserviens ad finem, *N.* — *D. m.*: non cadit sub providentia *approbationis*, *C.*; non cadit sub providentia *concessionis*, sive *permissionis*, *N.* — *D. C.*: nullo modo cadit sub providentia *approbationis*, *C.*; sub providentia *concessionis*, *N.*

Assertio 86ª.

Intellectuales creaturae speciali modo a divina providentia reguntur.

398. **Probatur thesis.** — Multiplici ex capite dici debent speciali modo regi a divina providentia creaturae intellectuales. Nempe

1°. Quia creaturae intellectuales a Deo providentur propter seipsas; aliae vero in ordine ad eas. — Sane, quandocumque sunt plura ordinata ad unum finem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur; haec autem erunt propter se ordinata in finem. Nimirum oportet ut illa ordinentur in ultimum finem solum mediate per alia, idest in quantum ordinantur ad alia; haec vero oportet ut ordinentur in ultimum finem immediate per se. Atqui omnia quae sunt in universo ordinantur in Deum sicut in unicum omnium finem; solae autem creaturae intellectuales possunt per seipsas pertingere ad hunc finem qui est Deus, consequendo illum in seipso, scilicet eum cognoscendo et amando, sicque formalem gloriam ei tribuendo. Ergo intellectuales creaturae propter se providentur, sicut immediate ordinatae in ipsum Deum; reliquae vero providentur propter creaturas intellectuales, sicut in ipsas immediate ordinatae. Et ideo speciali ratione intellectuales naturae reguntur a divina providentia. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 3. cap. 112. n. 3.).

2°. Quia intellectuales creaturae a divina providentia consequuntur non solum ut sint provisae, sed etiam ut provideant. — Etenim hae creaturae possunt cognoscere finem atque ea quae sunt ad finem, et, cum sint dominae suorum actuum, seipsas in finem ordinare seu dirigere: quod est sibi quodammodo providere; creaturae vero irrationales sunt provisae tantum et non providentes, aguntur scilicet ab alio, non ipsae se agunt in finem. Atqui creaturae quae non sunt solum provisae, sed etiam providentes, speciali modo regi debent a divina providentia: ut scilicet habeant etiam media quibus sibi bene providere possint (cuiusmodi sunt leges, hortationes, prohibitiones, et cetera quae consilio et iudicio intellectus atque electioni voluntatis conferre possunt) et ut eis imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur aliquid ut poena vel praemium. Speciali ergo modo intellectuales creaturae subduntur divinae providentiae. (Cf. S. Th. 1. p. q. 22. art. 2. ad 5; et *De verit.* q. 5. art. 5.).

3°. Quia de intellectualibus creaturis etiam in singulari est providentia propter se, et non solum in ordine ad speciem vel ad alia. — Nimirum, creaturae intellectuales sunt perpetuae non solum secundum propriam speciem, sed etiam secundum individua;

reliquae vero creaturae, bruta nempe, vegetalia et inanimata, non habent perpetuitatem secundum individua, sed solum secundum species, quae sunt de se perpetuae quamvis per accidens cessare possent corruptione omnium individuorum. Iamvero ea quae sunt talia, scilicet corruptibilia, non pertinent per se essentialiter ad perfectionem universi, sed solum in quantum in eis conservantur species quae de se incorruptibiles sunt, et in quantum ex eis aliqua utilitas provenit aliis ; unde nec sunt provisa propter se, sed in ordine ad aliud : quae enim non pertinent per se essentialiter ad perfectionem universi, non sunt provisa propter se, sed in ordine ad aliud. Solum igitur singularia creaturarum intellectualium, utpote perpetua non secus ac eorum species ideoque per se pertinentia essentialiter ad perfectionem universi, non providentur solum in ordine ad species conservandas, sed propter se, ut per se conferentia ad perfectionem universi. — Imo, quia ipsorum species non ordinantur ad alia, sed immediate in Deum, ideo relinquitur ut haec singularia simpliciter et omnimode sint provisa propter se et non in ordine ad alia. Unde omnia quae in eis contingunt, ordinantur in poenam vel praemium secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur : sicut ex gr. peccatum hominis ordinatur a Deo vel in bonum *eius*, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur, vel saltem in bonum *quod in ipso fit* per divinam iustitiam, dum pro peccato punitur ; non autem solum in id quod competit aliis, sicut defectus aliarum creaturarum. Speciali itaque modo intellectuales creaturae reguntur divina providentia, in quantum de ipsis etiam in singulari est providentia propter se. (Cf. S. Th. *De verit.* q. 5. art. 3. 4. et 5.).

399. **Nota.** — 1°. Propter hanc diversam rationem qua subduntur providentiae intellectualia et non intellectualia, dicitur in *Epist. 1ª ad Cor.* IX. 9. : « Nunquid de bobus cura est Deo ? ». Et S. Hyeronymus super illa verba *Habacuc* (cap. 1. v. 14.) : « Et facies homines quasi pisces maris, et quasi reptile non habens principem » : ait : « Caeterum absurdum est deducere Dei maiestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quotve moriantur. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos iniuriosi simus, eamdem rationabilium et irrationabilium providentiam esse dicentes ». His scilicet verbis negatur de irrationalibus cura seu providentia illa, qua specialiter Deus gubernat homines, quorum singula individua propter se providentur ; non vero negatur generalis providentia, de qua idem S. Hieronymus (in cap. 32. *Hierem.*) scribit : « Sunt qui providentiam Creatoris usque ad rationalia confiteantur, bruta autem fortuitis casibus asserant vel perire vel vivere. Propheticus sermo declarat, nihil esse quod fugiat providentiam et scientiam Dei, quia alia propter se, alia in usum hominum sunt creata ».

2°. Quomodo numerus corruptibilium individuorum non sit ordinatus *propter se*, sed propter species, sic belle declaratur a S. Thoma (1. p. q. 23. art. 7) : « Omne agens intendit facere aliquod finitum... Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat ali-

quem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim *per se* eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud ; sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti ; non autem eligit (*per se*) determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem : quot scilicet sphaerae (loquitur S. Doctor iuxta opinionem sui temporis), quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel bovum, vel culicum, vel aliquorum huiusmodi, est *per se* praeordinatus a Deo ; sed tot huiusmodi divina providentia producit quot sufficiunt ad specierum conservationem ».

Obiectiones.

400. *Ob.* 1° — Omnes partes universi ordinantur ad perfectionem totius. Ergo creaturae irrationales non ordinantur ad intellectuales.

Resp. — *D. A.* : ita ut aliae principaliter ordinentur, aliae in quantum deserviunt aliis, *C.* ; ita ut aeque principaliter omnes ordinentur, *N.* — *N. C.* — Audiatur S. Thomas : « Sic ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, in quantum una deservita lteri : sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi, unde non est contrarium, pulmonem esse propter cor et propter totum animal. Et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi : si enim deessent ea quae requirit substantiae spiritualis perfectio, non esset universum completum. (*Contra gent.* l. 3. cap. 112.).

Ob. 2°. — Individua irrationalium rerum sunt propter proprias species. Ergo non ordinantur ad naturas intellectuales.

Resp. — *D. A.* : ita ut ulterius ordinentur ad intellectuales naturas, *C.* ; ita ut non ordinentur nisi ad proprias species, *N.* — *N. C.* — « Per hoc quod (individua irrationalia) ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem ; toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad speciem ». Ita S. Thomas (loc. cit.).

Ob. 3°. — Etiam creaturae intellectuales ordinantur in Deum et ad perfectionem universi. Ergo a divina providentia non ordinantur propter seipsas.

Resp. — *C. A.* — *N. C.* — Nam, ut inquit (loc. cit.) idem Angelicus Doctor, « per hoc quod dicimus substantias intellectuales *propter se* a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae propter divinam providentiam sortiuntur non eis sunt data propter alterius utilitatem, quae vero aliis dantur in eorum usum ex divina ordinatione cedunt ».

Ob. 4°. — Si omnia corruptibilia ordinarentur in bonum hominis, non esset cur reprehendantur crudelitates aliquae in animalia bruta. Atqui non

sine recta ratione reprehenduntur. Ergo non omnia corruptibilia in bonum hominis ordinantur.

Resp. — *N. M.* — Ex illa siquidem ratione solum excluditur error ponentium homini esse peccatum si bruta animalia occidat, vel his irrogari iniuriam si male tractentur : quia enim ex divina providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur, plane consequitur ut absque iniuria homo eis uti possit occidendo vel quolibet alio modo. Quod vero aliquae crudelitates in bruta animalia reprehendantur, hoc est ad removendum hominis animum a crudelitate in ipsos homines exercenda, ne scilicet quis exercendo crudelia circa bruta, disponat se ad crudelia circa homines : et etiam ne assuescat homo irrationaliter operari ex animi levitate et absque proportionata causa agendi : item, ne ex his crudelitatibus delectationem capiendo, induret animum ad humaniores affectus ; aliisque similibus de causis.

Ob. 5°. — Si creaturae intellectuales specialiori modo regerentur a divina providentia, rarius a recto ordine exirent istae in operando quam irrationales creaturae. Atqui e contra frequentius deviant a recto ordine operationes rationalium quam irrationalium. Ergo intellectuales creaturae non subduntur speciali modo divinae providentiae.

Resp. — *N. M.* — Nam creaturae intellectuales, ut supra diximus, consequuntur a divina providentia non solum ut sint provisae, sed etiam ut sint providentes ; non intellectuales vero sunt provisae tantum et non providentes. Porro, ut ait S. Thomas (*De verit.* q. 5. art. 5.), « providentia, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis : et quia primus providens ipsemet est sicut providentiae finis, habet regulam providentiae sibi coniunctam ; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisis ab ipso ; et sic non est defectus in ipsis nisi ex parte provisorum. Sed creaturae, quibus providentia est communicata, non sunt fines suae providentiae, sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum : unde ordinantur secundum quod rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiuntur ; et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium ». — Patet ergo frequentius haberi posse exitum a recto ordine in creaturis rationalibus quam in irrationalibus, etiamsi illae speciali providentia Dei regantur.

Scholion.

401. **Altiori modo divina providentia respicit bonos quam malos.** — Prob. cum S. Thoma. « Divina providentia se extendit ad homines dupliciter : uno modo in quantum ipsi providentur, alio modo in quantum ipsi providentes fiunt. Ex hoc autem quod providendo deficiunt vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur ; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona vel mala praestantur ; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si autem rectum ordinem in providendo servant ; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut scilicet nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat ; et quod omnia quae eis proveniunt eos in bonum promoveant, secundum illud quod dicitur (*Rom.* 8. 28.) : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* (Et quidem ita, ut si post culpam admissam eos poeniteat, culpa ipsa praeterita inserviat eis tamquam occasio boni). Si autem providendo ordinem non servant quod congruit creaturae rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium ; et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit, ut scilicet ea quae in eis vel bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium (licet ordinentur in bonum quod *in ipsis* fit per divinam iustitiam, in quo homines

ab individuis irrationalibus differunt, ut dictum est); sed in bonum aliorum, secundum quod (*Psal.* 48. 13.) dicitur: *Homo cum in honore esset non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim, dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat: sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae ». (*De verit.* quaest. 5. art. 7.).

402. **Nota.** — Ex eo quod mali finaliter non poenitentes ordinentur in bonum aliorum qui finem ultimum consequuntur, colligit insuper S. Thomas, illorum numerum non esse *per se* praeordinatum, sed salvandorum tantum. Ait nempe: « Certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam *principalis praefinitionis.* Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum ». (1. p. q. 23. a. 7.). Haec tamen non obstant, quominus iuxta ea quae supra dicta sunt, quaecumque subduntur divinae providentiae, sive *per se* ordinata sive ordinata *propter alia*, secundum totum quod habent de entitate et bonitate in seipsis et in ordine ad alia, certe et infallibiliter respiciantur a divina providentia, infallibilitate non solius praescientiae sed etiam causalitatis.

Assertio 87ª.

Deus immediate omnibus providet quantum ad ordinis rationem; quantum vero ad ordinis executionem aliquibus providet mediantibus aliis.

403. **Declaratur status quaestionis.** — Providentia, ut dictum est, proprie est in intellectu, et consistit formaliter in ratione praeceptiva ordinis rerum in finem. Executio vero huius ordinis dicitur gubernatio. Porro asserimus, providentiam, ut sumitur proprie pro illa ratione ordinis, esse omnibus rebus provisis immediatam; gubernationem vero ad aliqua pertingere mediantibus aliis.

404. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem.** — Nam in intellectu divino, ut constat ex dictis, est ratio ordinis in finem, omnium prorsus etiam minimorum, atque tum eorum quae ordinantur ad aliquos effectus producendos, tum eorum quae ab aliis ut effectus producuntur, tum rerum non intellectualium quae sunt provisae tantum, tum creaturarum intellectualium quae sunt etiam quodammodo providentes sibi et aliis, tum etiam illorum quae a creaturis intellectualibus quodammodo providentur. Ergo Deus, quantum ad rationem ordinis, immediate omnibus providet.

Probatur thesis quoad 2ᵃᵐ partem. — Nam Deus producit multos effectus per causas secundas, et inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed quia, ex abundantia suae bonitatis, dignitatem causalitatis etiam creaturis communicat. Ergo quantum ad executionem ordinis providentiae, Deus quaedam gubernat mediantibus aliis.

Hinc S. Thomas : « Ad providentiam duo requiruntur, ordinatio scilicet et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam ; unde qui perfectioris cognitionis sive cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur : sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus : nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima ; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem quantum ad utrumque summa perfectio invenitur : est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo ut ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat etiam minimorum, exequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes per quas ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores virtutes agentes, divinae providentiae executrices ». (*Contra gent.* l. 3. cap. 77 ; cf. I. p. q. 22. art. 3.).

Nec tamen ex hoc sequitur, Deum non operari immediate in omnibus. Quamvis enim det aliquibus creaturis ut vere operentur et suis operationibus sint causae effectuum sicque sint instrumenta executionis ordinis providentiae ; tamen non potest eis dare ut operentur independenter ab ipso, aut quod ex propria virtute et non solum in virtute divina faciant esse simpliciter suas operationes et effectus : unde sequitur ut virtus divina immediate afficere debeat quidquid procedit ex causis creatis, tamquam propria et unica causa essendi simpliciter. De quo dicetur infra, ubi de influxu divino in causas creatas.

Obiectiones.

405. *Ob.* 1°. — Quidquid est dignitatis Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem pertinet ut reges habeant ministros, quibus mediantibus provideant subditis. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : ad dignitatem pertinet ut reges habeant ministros executores suae providentiae, *C.* ; ut non habeant ipsi rationem eorum quae per ministros agenda sunt, *N.* ; imo hoc pertinet ad ipsorum defectum : omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat in quibus est actus. — *N. C.* — Haec igitur est differentia inter providentiam Dei et regis creati, quod hic, cum non possit de omnibus particularibus proprias ordinis rationes efformare, constituit ministros qui illas efformet, et per eos gubernat : at Deus in seipso habet rationem ordinis omnium, etiam eorum quae fiunt per causas creatas, et ipsius quoque participatae providentiae quae est in creaturis intellectualibus ; unde creaturis non competit nisi sola executio ordinis divinae providentiae, quam ipsam praestant sub Deo agente sicut prima omnium causa.

Ob. 2°. — Ad providentiam pertinet res in finem ordinare, et hic est perfectio et bonum cuiuslibet rei. Atqui perducere res ad bonum pertinet ad quamlibet causam. Ergo si Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causae secundae.

Resp. — *D. M.* : ad providentiam pertinet res in finem ordinare, id est statuere rationem ordinis rerum in finem qui est perfectio et bonum cuiuslibet rei, *C.* ; exequi hunc ordinem, *Subd.* : immediate vel mediate, *C.* ; semper immediate, *N.* — *D. m.* : pertinet ad quamlibet causam ut executricem ordinis providentiae, *C.* ; ut institutricem praedicti ordinis, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Melius est quaedam nescire quam scire, ut aiunt S. Augustinus (*Ench.* cap. 17.) et Aristoteles (*Metaph.* l. 12.). Sed omne quod est melius Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam omnium etiam vilium et minimorum.

Resp. — *D. M.* : melius est nobis, et per accidens, *C.* ; absolute et per se, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — « Nobis (ait S. Thomas 1. p. q. 22. art. 3. a. 3.) melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere ; et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo qui simul omnia uno intuitu videt, et cuius voluntas ad malum flecti non potest ».

Scholion.

406. **Divinae providentiae proprietates recte assignantur : certitudo seu infallibilitas, universalitas, immediatio et suavitas.** — Hoc facillime eruitur ex his quae sunt dicta. Sane, 1° *certitudo* sive *infallibilitas* competit divinae providentiae, quia numquam deficere potest ab assecutione tum finis generalis tum etiam finium particularium quos Deus intendit absoluta et consequente voluntate, quemadmodum ostensum est in ass. 84ª.

2°. *Universalitas* divinae providentiae est propria, in quantum haec se extendit ad omnia sive universalia sive particularia etiam minima, sive perpetua sive corruptibilia, sive necessaria sive contingentia et libera, sive casualia et fortuita, et etiam ad mala permittendo illa et ordinando, sicut diximus in ass. 82ª-85ª.

3°. *Immediatio* tribuitur providentiae divinae, secundum quod est ratio ordinis omnino omnium in finem, etiam eorum quae per creatas causas producuntur et a creaturis intellectualibus quodammodo providentur, ut nuper dictum est in praecedenti assertione.

4°. *Suavitas* vero competit Dei providentiae, quia nullam violentiam haec infert rebus, sed omnia ordinat convenienter ad modum proprium cuiusque naturae : ita scilicet ut necessaria ordinentur ad finem non violenter sed secundum naturalem modum suae necessitatis, contingentia secundum modum contingentiae, libera secundum modum libertatis ; quod ostendimus inquirendo particulariter quomodo ad diversa se extendat universalis Dei providentia. Hinc S. Thomas : « Omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente ; sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter* ». (1. p. 103. q. art. 8.).

CAPUT IV.

De executione ordinis rerum in finem seu de divina gubernatione.

407. **Ordo rerum.** — Ut iam supra diximus (n. 378), nomine gubernationis intelligitur executio ordinis rerum in finem, cuius praeceptiva ratio

existens in mente divina est providentia. Duo autem sunt eius effectus generales ex parte eorum quibus creatura ad finem perducitur : scilicet conservatio rerum in bono, et earum motio in bonum. Porro de his effectibus agetur distinctim in duobus sequentibus capitibus. Nunc igitur sermo erit de gubernatione in genere ; atque consideratio nostra fere unice restringetur ad ea quae praeter ordinem naturalem fiunt, scilicet ad miracula : quum cetera quae dicenda essent, in idem incidant ac ea quae iam circa providentiam vidimus.

Assertio 88ª.

Divina gubernatio ita ad omnia se extendit, ut nihil praeter eius ordinem contigere possit.

408. **Praenotanda circa gubernationem.** — Cum, ut modo notavimus, divina gubernatio non sit nisi executio providentiae, facile, recollectionis modo, sequentia statuuntur.

I°. Quaecumque subduntur ordini divinae providentiae, subduntur etiam divinae gubernationi ; ideoque ei subduntur tum universalia, tum particularia et singularia, sive magna sive minima, sive necessaria sive contingentia vel libera vel etiam casualia, et tum bona, tum mala in quantum permittuntur ut occasiones bonorum. Attamen providentiae, quae est sola ratio ordinis, omnia subduntur immediate; gubernationi vero, quaedam immediate, quaedam autem mediantibus aliis, ut diximus in superiori assertione.

II. Sicut una est providentia quae omnia ordinat, ita unus est a quo omnia immediate vel mediate gubernantur.

Quod etiam patet ex hoc, quod gubernatio nihil est aliud quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum in aliqua unitate consistens. Causare autem unitatem per se pertinet ad unum ; unde etiam plura non possunt unitatem causare nisi in quantum sunt unum, nec possunt esse unum nisi ex aliquo alio uno causante unitatem. Et quoniam non est procedere in infinitum in collectionibus plurium causantibus unitatem in quantum sunt unum ; necesse est statuere, primam causam unitatis esse aliquid per se unum, et non solum ex pluribus unum. Causa igitur quae omnia gubernat dirigendo ad unitatem, oportet ut sit una. (Cf. S. Th. 1. p. q. 103. art. 3.).

III. Finis gubernationis, non secus ac providentiae, est divina bonitas ut possidenda vel repraesentanda : possidenda quidem a creaturis intellectualibus per intellectum et voluntatem, repraesentanda autem ab omnibus. Illud siquidem bonum quod est finis omnibus participantibus esse, non potest esse aliquod de participantibus, nec ipsa eorum collectio vel ordo totius universi, quae omnia ordinantur in finem. Erit ergo bonum toti universo extrinsecum : et hoc est ens non participatum sed per essentiam, scilicet divina bonitas.

Omnia ergo gubernata diriguntur in finem qui est divina bonitas. Non est autem divina bonitas finis universi ut a rebus constituta seu effecta,

cum a nulla re possit causari sed ipsa sit omnium causa ; verum est finis ut possessa et participata seu repraesentata ; quia omnia ordinantur ad illam participandam et repraesentandam, creaturae vero intellectuales ad illam etiam possidendam per cognitionem et amorem. (Cf. ass. 76am). Hinc S. Thomas : « Contingit aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repraesentatum ; sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum ; quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei quantum potest ». (1. p. q. 103. art. 2. ad 2.).

IV. Exequitur Deus ordinem providentiae per suam potentiam activam. Sed haec facultas, quemadmodum ostensum est in ass. 69', nihil aliud importat praeter ipsum intellectum et voluntatem in quantum per imperium sunt efficax principium rerum ad extra.

409. **Probatur thesis.** — Ordo divinae gubernationis est ordo causae universalis, quia Deus est causa universalissima respiciens omnia sub ipsa ratione entis. Sed nihil potest evenire praeter ordinem causae universalis. Nam, quamvis aliqua evenire possint praeter ordinem causarum quarumdam particularium propter impedimentum quod ab aliis causis particularibus ponatur, et ideo possint deficere ab ordine proprii effectus unius causae et incidere in ordinem proprii effectus alterius causae particularis ; nihil tamen deficere potest ab ordine entis, quod est proprius effectus causae universalissimae cui subsunt omnes causae particulares : et ideo nihil potest evenire praeter ordinem causae universalissimae. Ergo nihil possibile est contingere praeter ordinem divinae gubernationis ; sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine eius, prout consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est ut in eius ordinem relabatur secundum aliam causam. (Cf. ass. 59am et 84am ; S. Th. 1. p. q. 103. art. 7 ; q. 19. art 6.).

Obiectiones.

410. *Ob.* 1°. — Quod non exit ab ordine entis, non exit ab ordine boni ; nam ens et bonum convertuntur. Si ergo nulla res exiret ab ordine entis, nulla res esset mala. Atqui dantur res malae. Ergo quaedam exeunt ab ordine entis, ideoque et ab ordine divinae gubernationis.

Resp. — *D. A.* : non exit ab ordine boni *secundum quid* (quo scilicet aliquid dicitur bonum solum *in quantum* est ens), *C.* ; non exit ab ordine boni *simpliciter* (quo dicitur bonum id quod non caret iis quae habere debet), *N.* — *D. rat. add.* : ens et bonum secundum quid convertuntur, *C.* ; ens et bonum simpliciter, *N.* — *N. C.* ; et imo dico quod si aliqua res exiret ab ordine entis, totaliter nihil esset ; in tantum autem res dici potest esse mala, in quantum remanens aliquid in ordine entis, ideoque bona secundum quid scilicet in quantum ens, privatur iis quae habere deberet ut esset bona

simpliciter: unde vere dicitur esse res mala simpliciter, et bona solum secundum quid. — *C. m. subs.* — *N. ult. C.*

Ob. 2°. — Si nihil posset exire ab ordine divinae gubernationis, nihil posset impediri ne eveniret. Sed si nihil posset impediri, nullus effectus esset contingens, seu non necessarius; quod falsum est. Ergo potest aliquid exire ab ordine divinae gubernationis.

Resp. — *D. M.*: nihil posset impediri ne eveniret secundum ordinem divinae providentiae et gubernationis, *C.*; ne eveniret secundum ordinem huius vel illius causae particularis, *N.* — *Cdm.*: si nihil posset impediri ne eveniret secundum ordinem causae particularis, *C.*; si non potest impediri ne eveniat secundum ordinem divinae providentiae et gubernationis, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th. 1. p. q. 103. art. 7. ad 3.).

411. **Nota.** — Sicut nihil potest evenire *praeter* ordinem divinae gubernationis, ita nihil *contra* ipsum reniti potest. Nam omnia, quomodocumque operentur, semper tendunt in aliquod bonum, quamvis forte contranitentur cuidam determinato bono quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum, ut faciunt peccantes. Porro, quamdiu aliquid tendit appetitu suo vel naturali vel sensitivo vel intellectivo in bonum, non exit ab ordine entis, ideoque non contrariatur divinae gubernationi quae est universalis causa totius entis, sed quasi sponte sua divinae gubernationi obsecundat, sub cuius ordine cadit etiam permissio peccatorum, ad quae non se extendit divina causalitas. Nihil ergo potest reniti contra ordinem divinae gubernationis. (Cf. S. Th. 1. p. q. 103. art. 8.).

Assertio 89ª.

Deus potest quaedam facere praeter rerum ordinem prout dependet a qualibet causa secunda, non autem prout dependet a prima causa.

412. **Praenotandum.** — Quando una causa continetur sub alia causa, etiam ordo quem inferior causa habet ad suos effectus continetur sub ordine quem habet causa superior ad suos. Quare causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Et sic ex. gr. ordo domus, qui dependet a patrefamilias, continetur sub ordine civitatis, qui dependet a civitatis rectore; et ordo civitatis continetur sub ordine regni, qui dependet a rege. Hoc posito,

413. **Probatur thesis quoad 1ªm partem,** scilicet posse Deum quaedam facere praeter ordinem rerum prout dependet a qualibet causa secunda. — Nam Deus, utpote suprema causa, non est subiectus ordini causarum secundarum; sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis, cum potuerit Deus etiam alium ordinem rerum instituere. Potest ergo Deus etiam praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit: sive agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, sive producendo aliquos effectus ad quos causae secundae non se extendunt, sive etiam impediendo ne causae secundae producant suos effectus.

Probatur thesis quoad 2am partem, scilicet non posse Deum aliquid facere praeter rerum ordinem prout dependet a causa prima. — Nam, si ita faceret, faceret contra suam praescientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Quaecumque enim eveniunt, et quocumque modo eveniant, sive secundum sive praeter ordinem particularium causarum, oportet ut secundum totam entitatem procedant a divina bonitate per intellectum et voluntatem, ut constat ex supra dictis. Nihil ergo Deus in rebus facere potest praeter ipsarum ordinem prout est a causa prima. (Cf. S. Th. 1. p. q. 105. art. 6; *De pot.* q. 6. a. 1.).

Obiectiones.

414. *Ob.* 1°. — Quod est praeter ordinem naturaliter inditum rebus, est contra naturam. Sed Deus nihil contra naturam facere potest. Ergo nec praeter rerum ordinem.

Resp. — *D. M.*: est semper contra naturam, *N.*; est quandoque contra naturam, *Subd.*: contra naturam universalem, *N.*; contra naturam particularem, iterum *Subd.*: quatenus in tali natura est dispositio contraria effectui quem Deus operatur, et huic dispositioni nullum naturale impedimentum est oppositum, *C.*; quasi in natura sit dispositio contraria subordinationi primae causae, qua haec ea utatur ad quod voluerit, *N.* — *Cdm.*: nihil Deus facit contra naturam universalem, *C.*; contra naturam particularem, *Subd.*; quatenus secundum naturam cuiuscumque rei creatae est subordinari primae causae, *C.*; quasi numquam faciat Deus aliquid contra dispositiones quae habentur in causis creatis, *N.* — *N. C.* — Nimirum 1° Deus nihil potest facere contra naturam universalem; nam quaelibet natura creata est naturaliter subordinata primo agenti, tanquam in potentia ad recipiendum quod illud imprimere voluerit, nec agere quidquam potest nisi in virtute eius. Sed quod est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter, quamvis possit aliquando esse contra naturam ut talem vel talem, scilicet contra naturam particularem. 2°. Potest Deus aliquid facere contra naturam particularem contrarietate quae respiciat dispositionem ad effectum: nam potest aliquem effectum producere, remanente in particulari natura dispositione contraria illi effectui, sicut remanente in igne virtute comburendi, potest Deus conservare illaesum quod in illum proiicitur. 3°. At non potest Deus aliquid facere contra naturam particularem contrarietate quae respiciat subordinationem ad primam causam: nam nulla dispositio potest esse in causa particulari, quae opponatur potentialitati quam habet ad recipiendam impressionem a prima causa; et sic ex. gr. licet virtus comburendi, quae est in igne, sit contraria *effectui* quem Deus facit servando aliquid illaesum; non tamen est contraria subiectioni qua ignis subditur primo agenti ad obediendum ei qualitercumque eo uti velit. 4°. Potest vero Deus quaedam facere *praeter* naturam aliquam particularem, quae nullo modo sunt *contra* ipsam; nam potest etiam quosdam effectus producere ad quos causa particularis non pertingit, quin tamen habeat dispositiones talibus effectibus contrarias. (Cf. S. Th. 1. p. q. 105. art. 6. ad 1; *De pot.*. q. 6. art. 1. ad 1; art. 2. ad 3. *Contra gent.* lib. 3. cap. 100.).

Ob. 2°. — Si Deus aliquid faceret contra ordinem naturae, faceret contra seipsum qui est auctor naturae. Sed non potest Deus facere contra seipsum, quia seipsum negare non potest. Ergo nec contra ordinem naturae.

Resp. — *D. M.* : si faceret contra ordinem naturae universalis, vel contra naturalem subordinationem naturarum particularium ad primam causam, *C.* ; si facit solum contra ordinem causae particularis quantum ad dispositiones ipsarum ad quosdam effectus, *N.* — *C. m.* — *D. C.* sicut in maiori.

Ob. 3°. — Sicut ordo iustitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Sed Deus nequit aliquid facere praeter ordinem iustitiae : nihil enim iniustum facere potest. Ergo nec aliquid facere potest praeter ordinem naturae.

Resp. — *D. M.* : ita tamen ut ordo iustitiae consistat in ordine creaturae ad Deum, ordo vero naturae in ordine unius creaturae ad aliam, *C.* ; ita ut ordo naturae consistat in ordine ad Deum, sicut ordo iustitiae, *N.* — *C. m.* : nam nihil Deus facere potest contra ordinem creaturae ad seipsum. — *N. C.* : nam potest facere Deus contra ordinem unius creaturae ad aliam, quod est quasi naturae particularis respectu ipsius.

Ob. 4°. — Si Deus aliquid faceret praeter ordinem naturae, quem sua voluntate instituit, videretur esse mutabilis. Atqui Deus est immutabilis. Ergo nihil facere potest praeter naturae ordinem.

Resp. — *D. M.* : nisi etiam ab aeterno praeordinaverit se aliqua facturum praeter naturae ordinem, *C.* ; si taliter praeordinavit, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : nihil facere potest quod non praeordinaverit ab aeterno se facturum, *C.* ; nihil quod sic praeordinaverit, *N.* — « Sic (ait S. Th. *De pot.* q. 6. art. 1. ad 6.) instituit (Deus) naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate quod praeter cursum istum quandoque facturus erat ».

Ob. 5°. — Bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus naturalium rerum. Sed Deus non potest facere contra bonum universi, quia hoc ei subiicitur tanquam provisori universali. Ergo non potest facere aliquid contra cursum rerum naturalium.

Resp. — *D. M.* : et ad bonum universi pertinent etiam quae Deus sibi reservavit facienda praeter communem cursum rerum naturalium, *C.* ; ad illud haec non pertinent, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 6°. — Agere contra ordinem naturae est facere malum. Sed Deus non potest esse causa mali. Ergo non potest agere contra ordinem naturae.

Resp. — *D. M.* : agere contra ordinem naturae ad ultimum finem est facere malum, *C.* ; agere contra ordinem unius naturae particularis ad aliam, *N.* — *D. m.* : non potest Deus esse causa mali culpae, quod est contra ordinem naturae ad ultimum finem, *C.* ; non potest esse (non quidem *per se* sed *per accidens*) causa mali poenae et naturalis defectus, quod est contra ordinem particularis unius naturae ad aliam, *N.* — *D. C.* : contra ordinem naturae ad ultimum finem, *C.* ; contra ordinem unius particularis naturae ad aliam, *N.*

Ob. 7°. — Deus septimo die creationis cessavit a novis operibus condendis, et agit solum conservando quae fecit et concurrendo ad proprias eorum operationes et effectus. Sed si aliqua faceret praeter naturae ordinem, iam non ageret solum conservando et concurrendo. Ergo nihil facit praeter naturae ordinem.

Resp. — *D. M.* : idest cessavit a condendis novis permanentibus naturis, *C.* ; cessavit etiam ab efficiendo aliqua praeter ordinem naturarum quas condidit, *N.* — *C. m.* — *N. C.*

Ob. 8°. — Deus nihil inordinatum facere potest. Sed natura dicitur esse causa ordinationis in omnibus. Ergo nihil Deus facere potest praeter naturam.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* ; natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus, *C.* ; in omnibus simpliciter, *N.* — *N. C.*

Ob. 9°. — Totus naturae cursus a divina sapientia progreditur, sicut artificiata ab arte humana. Sed artifex non facit aliquid contra artem suam nisi per errorem, qui in Deo esse non potest. Ergo nec Deus facit aliquid contra cursum naturae.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : artifex non facit nisi per errorem aliquid contra ipsam artem, idest difforme a principiis artis, *C.* ; non facit nisi per errorem aliquid artificiatum contrario modo quam prius fecit, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th. *De pot.* q. 6. art. 1. ad 12.).

Ob. 10°. — Id cuius principium est extra nil conferente vim passo, est violentum. Sed ad ea quae sunt contra cursum naturae, res naturales vim conferre non possunt. Ergo si a Deo fiunt, erunt violenta : quod videtur inconveniens.

Resp. — *D. M.* : si nullam vim confert passum neque secundum virtutem ad agendum, neque secundum inclinationem ad recipiendum, *C.* ; si solum non confert vim secundum virtutem ad agendum, sed confert secundum inclinationem ad recipiendum, *N.* — *Cdm.* : non possunt conferre secundum virtutem ad agendum, *N.* ; secundum inclinationem ad recipiendum, *N.* — *N. C.* — Nempe in re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores ; et inde est quod illa quae in eis fiunt ex impressione superiorum causarum, non sunt violenta, licet videri possint contraria naturalibus motibus quarumdam rerum particularium. Et multo minus est violentum quod a Deo fit in rebus, quae omnes ei subsunt secundum potentiam obedientiae, secundum quam quaelibet creatura Creatori obedit.

Ob. 11°. — Causa habet per se essentialem ordinem ad suum effectuum, et e converso. Sed Deus non potest alicui rei auferre quod est ei essentiale, ea manente, sicut quod sit homo et non sit animal. Ergo non potest effectum aliquem producere sine causa naturali, quae ad huiusmodi effectum habet essentialem ordinem.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : et tamen, manente in causa ordine ad suum effectum, potest Deus facere aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, *C* ; non potest, *N.* — *N. C.* — « Licet Deus (S. Th. *De pot.* q. 6. art. 1. ad 20.) faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum, unde et in igni fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino ».

Ob. 12°. — Leges naturae dimanant ab ipsis essentiis rerum. Sed rerum essentiae sunt absolute immutabiles. Ergo nec leges naturae immutari possunt, ideoque nihil a Deo fieri potest contra cursum naturae.

Resp. — *D. M.* : leges naturae emanant ab essentiis rerum quantum ad ordinem rerum ad quasdam operationes et effectus, sub certis conditionibus, mediantibus suis necessariis proprietatibus, *C.* ; quantum ad *actuale exercitium* operationum et *actualem positionem* effectuum, *Subd.* : suppositis conditionibus contingentibus et divino concursu secundum naturae ordinem, *C.* ; mutatis illis conditionibus, vel subtracto divino concursu, vel aliquo alio a Deo, praestito praeter naturam agente, *N.* — *D. m.* : et tamen possunt mutari conditiones quae sunt contingentes, *C.* ; et hae mutari non possunt, *N.* — *D. C.* : ipsae leges, scilicet ordo naturae ad quasdam operationes et effectus sub determinatis conditionibus, *C.* ; actuale exercitium ipsarum, *N.*

Ob. 13°. — Leges naturae sunt decreta Dei. Sed haec sunt in Deo necessaria et immutabilia. Ergo nihil fieri potest contra leges naturae.

Resp. — *D. M.* : sunt ipsi actus divinae voluntatis, qui sunt decreta Dei, *N.* ; sunt effectus decretorum Dei, *Subd.* : sunt aliqui effectus decretorum Dei, *C.* ; sunt unici eorum effectus, *N.* ; nam etiam quae sunt praeter vel contra leges naturae sunt effectus decretorum Dei. — *D. m.* : sunt necessaria ex hypothesi, scilicet si sunt, et sunt immutabilia, *C.* ; sunt necessaria absolute, *N.* — *N. C.*

Assertio 90ª.

Quaecumque a Deo fiunt praeter naturalem ordinem rebus inditum, et sensibus sunt manifesta, recte dicuntur miracula.

415. **Praenotanda de miraculis.** — 1°. Nomen *miraculi* desumptum est ab admiratione. Ad admirationem autem duo concurrunt: primum, quod causa illius quod admiramur sit occulta, secundum, quod in eo quod miramur appareat aliquid per quod videatur oppositum eius esse debere quod miramur. Sic ex. gr. aliquis ignorans calamitae virtutem posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, cum videatur ferrum naturali motu debere tendere deorsum, vel certe non ascendere.

2°. Sed hoc potest contingere dupliciter, nempe vel *quoad nos*, vel *secundum se*. Quoad nos quidem, quando causa effectus quem miramur, non est occulta omnibus et simpliciter, sed solum huic vel illi, neque in re quam miramur est dispositio opposita effectui quem miramur secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis; et ex hoc contingit ut id quod est uni mirum vel admirabile, non sit mirum vel admirabile alteri: sicut sciens virtutem calamitae non miratur praedictum effectum, ignorans autem miratur. — Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cuius causa simpliciter est occulta, et quando in re est dispositio opposita secundum naturam effectui qui apparet; et ista non solum possunt dici mira in actu vel in potentia (mira vel admirabilia), sed proprie dicuntur *miracula*, quasi admiratione plena, et habentia in se admirationis causam. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 6. a. 2; 1. p. q. 105. a. 7.).

3°. Porro *admiratio* est de rebus sensui manifestis; includit enim aliquid pertinens ad naturam sensitivam, et aliquid pertinens ad naturam intellectualem, sicut *ridere* et alii actus qui respondent proprietatibus naturae humanae. Quare miracula non sunt proprie talia, nisi aliquo modo sint manifesta sensibus. His positis, sic breviter

416. **Probatur thesis.** — Effectus sensibiles qui a Deo fiunt praeter naturalem ordinem rerum, 1° habent causam simpliciter occultam; nam fiunt supra facultatem totius naturae a solo Deo, qui in rebus omnibus secretissime operatur; et 2° ita eveniunt, ut in rebus sint oppositae dispositiones propter quas viderentur expectandi effectus oppositi; nam contrariae qualitates, vel negatio potentiae naturalis ad tales effectus, iam constituunt rationem cur iuxta cursum naturae deberent expectari opposita, ut scilicet vel illa non evenirent, vel evenirent contraria. Atqui effectus sensibiles qui habent causam simpliciter occultam, et eveniunt cum

oppositione ad dispositiones quae sunt in natura, proprie sunt miracula. Ergo praedicti effectus sensibiles a Deo producti praeter naturalem ordinem rerum, recte dicuntur miracula. (Cf. S. Th. *De pot.* l. c.; 1. p. q. 105. art. 6; *Contra gent.* l. 3. cap. 101.).

417. **Nota.** — I. Hinc miraculum bene definiri potest : opus sensibile excedens facultatem totius naturae, et praeter ordinem totius naturae prout pendet a causis secundis.

Dicitur 1° *opus sensibile* : nam admiratio proprie est de obiecto sensibili in quo rationalis natura cognoscit intelligibile. — Dicitur 2° *opus excedens facultatem totius naturae* : non enim est mirum id quod fit quidem praeter facultatem unius naturae particularis, sed non etiam praeter facultatem alterius virtutis particularis ; et ideo oportet ut miraculum sit aliquid omnibus naturae viribus *impossibile*. — Dicitur 3° *praeter ordinem totius naturae* : quamvis enim quod fit praeter ordinem totius naturae sit etiam semper supra totam facultatem naturae, tamen potest aliquod opus fieri supra totam facultatem naturae, quod non sit praeter ordinem naturae ; vel 1° quia natura ordinem habeat ad ponendas aliquas dispositiones ad quas illud consequatur : sicut ex. gr. creatio animarum rationalium, licet exuperet omnem facultatem naturae, non tamen est praeter naturae ordinem, quia natura disponit materiam ad hoc ut consequatur animam rationalem quae a Deo ex nihilo creatur et infunditur : et ideo animarum creatio non dicitur miraculum ; vel 2° quia nullus praesupponatur ordo naturae praeter quem dici possit fieri aliquid : et sic creatio omnium rerum, licet excedat omnem facultatem naturae, non tamen est praeter naturae ordinem, quia nullus erat ante creationem ordo naturae praeter quem fieret aliquid : unde creatio non dicitur miraculum. — Dicitur 4° *prout pendet a causis secundis* : nam, ut diximus superius, Deus nihil facere potest praeter ordinem rerum prout pendet a causa prima, sed solum prout pendet a quavis causa secunda. Unde non est contradictio in hoc quod dicatur fieri miraculum praeter ordinem totius naturae, et tamen nihil evenire posse praeter ordinem naturae universalis. (Cf. quae dicta sunt in praecedent. assert.).

II. Dupliciter intelligi possunt esse in natura dispositiones oppositae propter quas expectandum esset oppositum eius quod miramur. 1° Sic ut in natura sit dispositio proprie contraria effectui quem Deus facit, unde secundum cursum naturae deberet expectari effectus proprie contrarius : sicut ex. gr. in igne est vis comburendi, propter quam esset expectanda combustio et non conservatio aut vegetatio eius quod in ignem proiicitur ; 2° sic ut in natura sit impotentia ad effectum qui producitur, unde secundum cursum naturae deberet non haberi talis effectus : sicut ex. gr. in natura est impotentia ad hoc ut corpus humanum glorificetur, et ideo secundum cursum naturae deberet iudicari non esse glorificandum, et in aqua est impotentia ad immediatam conversionem in vinum, et ideo secundum cursum naturae deberet iudicari non esse immediate in vinum convertenda.

III. Ex eo quod miraculum debeat reapse esse praeter facultates et ordinem totius naturae, dicendae sunt ineptae definitiones miraculi datae a Spinoza, Hobbesio, Lockio, aliisque incredulis, qui miraculum voluerunt esse opus *cuius causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus ; vel operationem in sensus incurrentem, quae, cum captum spectatoris superet, eiusque iudicio cursui naturae constituto repugnet, ab eo divina existimatur.* — Item patet ineptam esse notionem miraculi exhibitam a Malebranchio, Bonneto et aliis, iuxta quos Deus in ipsa rerum creatione quasdam leges generales statuisset, et secundum eas ita disposuisset naturales causas, ut non solum phaenomena ordinaria, sed etiam extraordinaria quae miracula dicuntur, suis temporibus ex eis necessario evenirent. — Nimirum primi,

sublato miraculo *secundum se*, non agnoverunt nisi miraculum *quoad nos*, idest *respectivum*. Secundi, sublatis miraculis *praeter* et *contra* cursum naturae, non agnoverunt nisi eventus *extraordinarios*, qui disponerentur a divina providentia.

Obiectiones.

418. *Ob.* 1°. — Cum miraculum aliquod patratur, maxime manifestatur hominibus existentia et potentia Dei. Ergo ad rationem miraculi non requiritur ut causa sit occulta.

Resp. — *D. A.* : scilicet arguitur existentia Dei sub ratione causae occultissimae praeter omnes causas nobis notas, et operantis modo nobis prorsus impervio, *C.* ; cognoscitur essentia causae divinae et modus quo miraculum operatur, *N.* — *D. C.* : ad rationem miraculi non requiritur ut illud iudicetur fieri sine causa, *C.* ; non requiritur ut illud iudicetur fieri praeter omnes causas nobis notas, idest per causam occultam, *N.*

Ob. 2°. — Aliqua facta sunt miracula in rebus sensui non manifestis, sicut cum Apostoli subito facti sunt scientes. Ergo non oportet ut miraculum sit opus sensibile.

Resp. — *D. A.* : miracula non proprie dicta, *C.* ; miracula proprie dicta, *Subd.* : in rebus sensui non manifestis secundum se, manifestis tamen in suis effectibus, *C.* ; in rebus sensui neque secundum se neque in effectibus manifestis, *N.* — *D. C.* : non requiritur ut semper sit opus sensibile secundum se, *C.* ; non requiritur ut sit sensibile saltem in effectibus, *N.* — Sic « scientia Apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat ». (Cf. S. Th. 1. p. q. 105. art. 7. ad 3.).

Ob. 3°. — Sacramentum Eucharistiae dicitur miraculorum maximum. Sed in eo, conversio panis et vini in corpus Christi, neque in se neque in effectibus est sensibus manifesta. Ergo non est de necessitate miraculi ut pateat sensui.

Resp. — *D. M.* : ita tamen ut miraculum dicatur secundum quamdam extensionem vocabuli, quia conversio panis et vini ita creditur per fidem, ut haec suppleat sensuum defectum, et faciat ut firmius teneatur quam si sensibus cognosceretur, *C.* ; ita ut miraculum dicatur secundum pressiorem ac proprium sensum, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Et eodem tantum sensu miracula dicuntur iustificatio impii, et unio hypostatica Verbi cum humana natura.

Ob. 4°. — Plura fiunt, quae videntur esse miracula et tamen naturae creatae vires non superant. Ergo ad rationem miraculi non exigitur ut sit supra facultates omnes creatae naturae.

Resp. — *D. A.* : et haec non sunt proprie miracula, sed solum mira, vel praestigia, vel opera magica, *C.* ; sunt vera miracula, *N.* — *N. C.* — Magnum nempe discrimen est miraculi a miro, praestigio et opere magico. *Mirum* est quod insolitum est secundum cursum naturae, sed contingere potest vel casu vel per hoc quod homo, aut etiam spiritus creatus, applicet per artem vulgo ignotam activa quaedam naturalia quibusdam naturalibus passivis, ut quum potassium separatum ab aliis cum quibus invenitur combinatum in natura, proiicitur in aquam et comburitur ; vel etiam quum vis creata invisibilis aliquid localiter movet, puta mensas agitando, vel aliquid in longinquum subito transferendo. *Praestigium* est mera illusio, quae in organis sensuum vel phantasiae resultat per operationem causae intelligentis, in ordine ad hoc ut iudicetur aliquid esse quod non est. *Opus magicum* est quod fit sive per occultas naturae vires, sive per occultam industriam, sive per interventum malorum spirituum. Ars talia patrandi primo et altero modo dicitur *magia naturalis* ; tertio vero modo *magia diabolica*.

Ob. 5°. — Dici recte potest cum S. Augustino (in *Ioann.* tr. 24. c. 6. n. 1.) : « Magis miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus ». Sed gubernatio mundi non est praeter ordinem naturae. Ergo ad miraculum non postulatur ut sit praeter naturae ordinem.

Resp. — *D. M.* : sumendo vocem miraculi sensu quodam latiori, *C.* : sensu stricto et proprio, *N.* — *C. m.* — *D. C.* : ad miraculum late dictum, *C.* ; stricte et proprie dictum, *N.*

Scholia.

419. I. **Tres miraculorum gradus recte assignantur, quorum supremum tenent miracula quoad substantiam ; medium miracula quoad subiectum ; infimum miracula quoad modum.** — Cum enim miraculum sit opus excedens facultatem et ordinem naturae, recte accipi possunt diversi miraculorum gradus, secundum quod magis excedunt naturae ordinem et facultatem. Porro tripliciter potest miraculum excedere facultatem et ordinem naturae. Primo *quantum ad substantiam* facti : quum nempe agitur de facto quod nullo modo natura facere potest, sicut quod duo corpora compenetrentur : et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo *quantum ad subiectum* in quo fit : quum scilicet fit aliquid quod natura facere potest, sed non in tali subiecto, sicut est resuscitatio mortuorum, illuminatio coecorum et similia : potest enim natura causare vitam sed non mortuo, et potest praestare visum sed non coeco : et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio *quantum ad modum* et *ordinem* faciendi : quum nempe fit aliquid quod natura facere potest et quidem in tali subiecto, eo tamen modo et ordine quo natura facere non potest, sicut cum aliquis in instanti a gravi morbo curatur absque remediis et consueto processu naturae, vel cum statim aër in pluvias ad preces densatur absque naturalibus causis : et haec tenent infimum locum in miraculis. Recte igitur assignatur praedictus triplex gradus miraculorum. (Cf. S. Th. 1. p. q. 105. art. 8 ; et *Contra gent.* l. 3. cap. 101.

420. II. **Miracula omnia iterum distingui possunt prout sunt supra vel contra vel praeter naturam.** — Sane, *supra naturam* miracula dicuntur, cum effectum illum quem Deus facit, natura nullo modo facere potest, vel absolute vel saltem in tali subiecto : quod quidem contingit in miraculis *quoad substantiam*, et *quoad subiectum*, ut sunt corporis glorificatio, et mortui resurrectio.

Contra naturam dicuntur, quando in natura remanet dispositio contraria effectui quem Deus facit, sicut quando conservavit pueros illaesos in camino ignis, remanente in igne virtute comburendi, et quando aqua Iordanis stetit, remanente gravitate in ea : quod item

contingere potest in miraculis tum *quoad substantiam*, tum *quoad subiectum*.

Praeter naturam dicuntur, quando Deus producit effectum quem natura suo modo producere potest etiam in tali subiecto, sed non tali modo, ut est instantanea curatio. Et haec miracula sunt ea quae dicuntur *quoad modum* et *ordinem* faciendi et tenent infimum locum in miraculis. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 6. art. 2. ad 3.).

Dices 1°. — Omnia miracula, cum superent facultatem naturae, referuntur ad solam potentiam divinam sicut in causam. Sed relate ad potentiam divinam omnia sunt minima et aequalia. Ergo nullum est maius alio.

Resp. — *D. M.*: et tamen alia aliis magis excedunt facultatem naturae, *C.*; omnia eodem modo illam excedunt, *N.* — *Cdm.*: et tamen non omnia sunt aequalia per comparationem ad facultatem naturae, quam excedunt, *C.*; omnia sunt aequalia, *N.* — *D. C.*: per comparationem ad potentiam divinam, *C.*; per comparationem ad facultatem naturae, *N.*

Dices 2°. — Potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis mirandum quod faciat hunc effectum, quam illum. Ergo unum miraculum non est maius alio.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: et tamen ipsum finitum potest comparari ad aliud finitum ut maius vel minus illo, *C.*; non potest, *N.* — *D. C.*: non est magis mirandum ex comparatione potentiae divinae, *C.*; ex comparatione facultatis naturae, quam magis ac magis excedit, *N.*

Assertio 91ª.

Solus Deus potest proprie dicta miracula facere tamquam principalis causa.

421. **Probatur thesis.** — Miraculum proprie dictum tunc habetur, quando in re aliquid fit quod non est in potentia illius rei, sicut quod duo corpora compenetrentur, vel quod mortuus reviviscat. Atqui ad faciendum per modum causae principalis aliquid in re quod non sit in potentia eius, talis virtus requiritur quae possit producere etiam ex nihilo, nempe virtus infinita; nam eadem improportio est in faciendo ex nihilo subiecti, et in faciendo ex nulla potentia subiecti: quia subiectum non tollit improportionem nisi ratione potentiae; nulla autem creatura, sed solus Deus habet talem virtutem, cum solus Deus sit essentia infinita et causa entis ut entis, cui ideo proportionatur virtus infinita et factiva entis simpliciter. Ergo solus Deus potest miracula proprie dicta facere, tamquam causa principalis. (Cf. S. Th. *Contra gent.* l. 3. cap. 102.).

Minor confirmatur: nam, si eo maior requiritur virtus quo minor est potentia, et nulla potentia est infra omnem possibilem potentiam minorem et minorem in infinitum, sequitur ut ad faciendum aliquid ex nulla potentia requiratur virtus infinita, non secus ac ad faciendum aliquid ex nullo subiecto. Itaque ad miraculum proprie dictum faciendum per modum causae principalis, requiritur virtus infinita, quae producere possit etiam ex nihilo.

422. **Nota.** — 1°. Creaturae nihil omnino causare possunt in subiecto per modum causae principalis, nisi utendo potentialitate naturali eiusdem subiecti. Et ideo numquam possunt facere verum miraculum, non solum quoad substantiam, sed neque quoad subiectum vel quoad modum : quia omnis naturalis potentia est determinata et quantum ad actum ad quem transire aut reduci potest, et quantum ad subiectum in quo invenitur, et quantum ad modum agendi vel patiendi. Possunt tamen creaturae intellectuales plura operari per modum artis applicando activa naturalia propriis passivis, variatis circumstantiis, et remotis impedimentis : unde etiam, mediantibus iis ad quae subiecta habent naturalem potentiam, efficere possunt aliquid quod non fieret a natura, vel non ita convenienter ; sicut ex. gr. artifex utens potentia ligni ad sui incisionem et ad varias figuras facit statuam, quae non fieret a natura. Hinc S. Thomas : « In miraculis producuntur effectus *absque actionibus naturalibus* a causa supernaturali. Producere autem aliquem effectum quem vel natura producere non potest vel non ita convenienter *mediante actione principiorum naturalium*, artis est. Unde Philosophus dicit in 2. Physicorum, quod ars imitatur naturam, et quaedam perficit quae natura facere non potest ; in quibusdam etiam naturam iuvat, sicut medicus iuvat naturam ad sanandum alterando et dirigendo per appositionem eorum quae ad hoc naturalem virtutem habent ». (*De pot.* q. 6. art. 3.).

2°. In effectibus eiusmodi producendis, ars angeli boni vel mali efficacior est, et mirabiliores et meliores effectus facit quam ars humana. Quamvis enim quidquid ars angeli efficiat in rebus corporeis totum pendeat a motu locali, quem suo imperio producere potest, tamen 1° quia angeli sunt invisibiles, ipsi illi locales motus qui fieri possunt ab homine aliisve naturalibus agentibus, si ab ipsis fiant, miri sunt, ut est ex. gr. mensarum agitatio, aut corporum elevatio : 2° quia virtutes activas et passivas corporum melius noverunt quam homines, et facilius ac celerius ac maiori numero applicare eas possunt ad effectus, ideo validiores effectus et a consueto remotiores et quasi ex improviso producere queunt : 3° quia possunt per localem commotionem spirituum vitalium et humorum causare apparitiones imaginarias in phantasia, et etiam sensum externum et medium immutare, ideo possunt etiam sine externis obiectis, eorum repraesentationes excitare. Numquam tamen effectus isti, quantumcumque mirabiles, habere possunt veram rationem miraculi. (Cf. S. Th. *De pot.* q. 6. art. 3.).

Obiectiones.

423. *Ob.* 1°. — Virtus creaturae spiritualis est supra virtutem naturae corporalis quae effectus suos naturales producit. Sed quod potest virtus inferior multo magis potest virtus superior. Ergo creatura spiritualis potest facere illos effectus quos virtus naturae corporalis facit. Atqui quando effectus naturalis fit non a causa naturali, sed occulta, est miraculum. Ergo creatura spiritualis potest aliquod miraculum facere, et non solus Deus.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : non tamen eodem, sed excellentiori modo, *C.* ; semper eodem modo, *N.* — *D. C.* : potest excellentiori modo, scilicet utendo ipsis virtutibus naturae corporalis tamquam causa superior, eas subordinans sibi, *C.* ; potest eodem modo, *N.* — *D. m. subs.* : si fieret a causa occulta non mediantibus virtutibus naturalibus, *C.* ; si fit illis mediantibus, *N.* — *N. ult. C.* — Iuxta doctrinam S. Thomae, natura corporalis potest immediate moveri a creatura spirituali quantum ad motum localem : quod sic probatur : « Natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis... Cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum hu-

iusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum ». (1. p. q. 110. art. 3.). At non potest, iuxta eundem Angelicum Doctorem, natura corporalis immediate moveri a creatura spirituali secundum potentiam ad ea quae sunt intrinseca, sed solum vel a Deo vel ab aliquo agente corporali. Quod sic ab ipso ostenditur: « Hoc quod proprie fit, est compositum. Hoc enim proprie est quasi subsistens; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est; et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales habet similitudinem cum composito, vel *quia est compositum*, sicut ignis generat ignem; vel *quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius*, quod est proprium Dei. (Nam quod habet virtutem producendi etiam materiam, potest corpus creare ex nihilo, quod est solum virtutis infinitae). Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediate ab angelo ». (1. p. q. 110. art. 2.). His positis sequitur ut angelus nequeat effectus naturales producere nisi adhibendo per motum localem agentia naturalia, et ea disponendo secundum artem. Quia tamen potest sic producere naturales effectus, utendo scilicet corporalibus naturis tamquam suae artis instrumentis, ideo dicitur posse excellentiori modo eos effectus causare. « Id quod potest virtus inferior (ait S. Thomas loc. ult. cit. ad 2.), potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tamquam causa superior ». (Cf. S. Th. *De pot.* q. 6. art. 3. ad 1.). Nihil etiam prohibet, quominus per artem angelicam utentem naturalibus agentibus, producantur in rebus naturalibus aliqui effectus ad quos agentia naturalia non sufficerent. (Cf. S. Th. 1. p. loc. cit. ad. 3.).

Ob. 2°. — Virtute creaturae spirituali potest impediri ne per actionem naturalis agentis sequatur aliquis effectus. Sed per hoc haberetur aliquod miraculum. Ergo potest creatura spiritualis aliquod miraculum edere.

Resp. — *D. M.*: apponendo per motum localem aliquod impedimentum *C.*; secus, *N.* — *D. m.*: aliquod miraculum quod nos, *C.*; verum miraculum secundum se, *N.* — *D.* eodem modo *C.*

Ob. 3°. — Eiusdem rationis videtur esse quod materia obediat creaturae spirituali quantum ad motum localem et quantum ad alios motus. Ergo si creatura spiritualis potest efficere motum localem, poterit etiam producere motus alterationis et generationis, et sic aliqua facere miracula.

Resp. — *N. M.* — Nam motus localis est secundum potentiam ad aliquid extrinsecum, alii vero motus secundum potentiam ad aliqua intrinseca. Sola autem illa spiritualis natura quae in virtute sua continet etiam materiam (quae nempe est sola natura divina), potest immediate immutare materiam secundum formas ex ipsa educibiles in ordine ad perfectionem eius intrinsecam.

Ob. 4°. — Maior est virtus angeli quam virtus animae. Sed virtus animae potest immutare corpus non solum quoad motum localem, sed etiam quoad motus alios. Ergo hoc poterit et virtus angeli.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: quia unitur corpori ut forma ad constituendum unum subiectum agendi et patiendi a quo etiam dimanant variae virtutes quae sunt propriae totius coniuncti, *C.*; si non esset unita corpori ut forma, *N.* — *N. C.*: nam angelus non est unitus corpori ut forma. (Cf. S. Th. 1. p. q. 110. art. 2. ad 1.).

Scholia.

424. I. **Boni spiritus et homines possunt vera miracula facere tamquam Dei instrumenta et ministri.** — Tripliciter concurrere possunt intellectuales creaturae ad miracula facienda. Primo precibus impetrando, qui modus et hominibus et angelis potest esse communis. Secundo disponendo aliquo occulto modo materiam quae miraculo inservire possit, qui modus proprius est angelorum : nam humani spiritus, cum sint corporibus uniti, nequeunt in exteriora operari nisi mediante corpore. Tertio aliquid coagendo, non quidem ut causae principales partiales, sed solum ut instrumentales causae : et de hoc tertio modo est praesens assertio, quae facile sic probatur cum S. Thoma : « Constat quod Deus solo imperio miracula operatur : videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet : et per hunc modum per spiritus angelicos, vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eos quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum, et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem : non quasi aliqua virtute habitualiter in eis manente, vel gratuita vel naturali, in actum miraculi possint, (quia sic quandocumque vellent miracula facere possent : quod constat non esse verum...) ; sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae *intentiones* vocantur, quae non permanent nisi per praesentiam agentis principalis, sicut lumen in aëre, et motus in instrumento. Et talis virtus potest intelligi donum gratiae gratis datae, quae est gratia virtutum vel curationum ». (*De pot.* q. 6. art. 4.).

425. II. **Mali spiritus neque instrumentaliter ad vera miracula facienda assumuntur ; quod tamen quandoque fit in malis hominibus.** — Sane, quoad malos spiritus, ita probat assertum S. Tomas, (*De pot.* q. 6. art. 5.). Praemittit prius quod, « sicut Angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, ita angeli mali minus possunt ex divina providentia eos reprimente quam possint secundum naturalem virtutem ; quia.... quaedam quae angeli mali possent facere si permitterentur, ideo facere non possunt, quia non permittuntur (unde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quae eorum naturalis virtus se extendere posset ; solvi autem, cum permittuntur agere divino iudicio quae secundum naturam possunt) : quaedam vero non possunt etiam si permittantur... quia naturae modus eis a Deo praestitus hoc non permittit ». Deinde, relate ad haec quae vim naturae excederent et essent vere miraculosa, sic habet : « Ad huiusmodi autem quae sunt supra facultatem naturae ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas : quia, cum operatio miraculusa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis, si daemonibus, quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret ; quod divinam bonitatem non decet. Unde ea tantum interdum opera faciunt quae miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quae eorum naturalis virtus se potest extendere ». Igitur daemones ne per modum quidem instrumenti adhibentur a Deo ad vera miracula ; quamvis ex speciali permissione divina possint aliqua nobis mira efficere per modum artis, sive per veras transmutationes corporum ope naturalium virtutum et seminum quae eis obediunt ad motum localem, sive per sensuum illusionem ex aliqua immutatione imaginationis per commotionem organi phantasiae secundum diversitatem spirituum et humorum, ut supra dictum est : circa quae, pertinet ad divinam providentiam ut ea in

iis tantum adiunctis permittat, in quibus clara suppetant indicia ad cognoscendum ea divina signa non esse. Non enim potest Deus inducere homines in errores invincibiles.

Quod spectat autem homines malos, sic loquitur idem S. Thomas (loc. cit. ad 9.): « Homines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiatores veritatis: et ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiatae miracula facit: quod de daemonibus dici non potest ».

426. III. **Ex miraculis specialis habetur testificatio divinitatis, quae maxime idonea est ad supernaturalem doctrinam confirmandam.** — Re etenim vera, quod in miraculis specialis testificatio habeatur divinitatis facile patet. Nam miraculum proprie fit a solo Deo: effectus autem Dei est signum quoddam voluntatis eius: ex natura vero et adiunctis in quibus divinum signum ponitur, argui potest intentio Dei illud ponentis. Cum ergo invocatur, explicite vel implicite, Deus ut testis alicuius veritatis (sive agatur de vera doctrina, sive de vera sanctitate, aut innocentia, aut alio facto vero), et fit miraculum; iam Deus existit testis illius veritatis. — Hinc etiam patet id quod praeterea asseritur in titulo. Nam doctrina cuius veritatis testis existit Deus, non potest non esse vera; cum nequeat falli sapientia Dei nec fallere Dei veracitas, ex quibus habetur infallibilis Dei auctoritas. Ergo infallibiliter acquiescitur veritati cui per miraculum Deus testimonium reddit. Sed hoc maxime idoneum est ad veritates confirmandas et persuadendas quas supernaturaliter Deus nobis velit revelare. Ergo. Hinc S. Thomas (2. 2ae q. 178. art. 1.): « Naturale est homini, ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur ». Et 3. p. q. 43. art. 1.: « Quia quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis, ut dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo: sicut quum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur ».

427. **Nota.** — 1°. Per miraculum redditur quidem evidens, credendum esse ut verum id quod Deus testificatur esse verum, sed non redditur nobis evidens ipsa intrinseca rei veritas. Sic ex. gr., si Deus miraculis testimonium reddat veritati huius propositionis: Deus est trinus in Personis, evidens est hanc propositionem esse credendam ut veram, sed non fit evidens nexus inter praedicatum et subiectum ipsius. Et hoc significamus dicendo, per miraculum haberi *evidentiam credibilitatis*, non vero *evidentiam intrinsecae veritatis rei*.

2°. — Quantum ad rationem *signi* divinae voluntatis, et specialis *testificationis* divinae veritatis, non refert an opus mirabile sit tale quod fieri non possit nisi a solo Deo, vel fieri etiam possit ab angelis per suas vires naturales. Nam boni angeli, qui in omnibus Deo concordant, non possunt, mali vero non permittuntur mirabilia facere in confirmationem falsitatis aut eius quod divinae voluntati opponitur; si vero mali spiritus illudere attentent per sua praestigia, semper, ut diximus, aderunt criteria ex quibus hoc detegi possit.

Assertio 92ª.

Miracula proprie dicta possunt ut talia cognosci. Idem dicendum est de omnibus signis divinis, etiam quae a Deo per creatas virtutes procedunt; a quibus falsa signa optime distingui queunt.

428. **Praenotandum.** — Duplex notitia miraculi distingui potest: prima est notitia *facti* quod ut miraculum effertur; altera est notitia qua illud cognoscitur ut ordinem naturae revera excedens vel saltem ut signum divinum, et dici potest notitia *signi* ut sic.

Prior haberi potest non secus ac notitia aliorum factorum, scilicet vel per propriam experientiam, vel per aliorum testificationem qualis requiritur ad certitudinem gignendam.

Quod vero spectat alteram notitiam miraculi, dicimus 1° dari quaedam miracula quae certo cognosci possunt ut divina opera excedentia omnem facultatem naturae creatae sive sensibilis sive spiritualis: 2° alia plura mirabilia de quibus non facile constat an superent omnem creatae naturae facultatem, cognosci certo posse ut signa divina quando revera sunt talia, licet sint forte patrata per vires creatas: 3° quae vero signa divina non sunt, numquam carere sufficientibus indiciis quibus appareat ea pro divinis signis non esse saltem certo accipienda, imo saepe dignosci posse facile, ea signa divina non esse. Assertionem per omnem has partes probabimus.

429. **Probatur thesis quoad 1ªm partem.** — Sane, licet non cognoscamus positive omnes vires naturae sive corporalis sive spiritualis nec omnia ad quae se extendunt, tamen scire possumus 1° ad quae non se extendant vires naturae corporeae; 2° ad quae non se extendat naturalis virtus naturae spiritualis circa effectus quos valet producere in rebus sensibilibus. Cum ergo viderimus aliquid fieri ad quod nulla virtus creata neque corporalis neque spiritualis potest se extendere, recte arguere licebit illud esse verum miraculum a divina virtute patratum.

Porro scimus 1° naturas spirituales, idest angelos, sive bonos sive malos, nihil in rebus sensibilibus efficere posse nisi per motum localem, utendo viribus naturae et applicando principia naturalia activa propriis passivis: unde id ad quod nullo modo possunt se extendere vires naturae corporeae, quantumcumque apte dispositae et consociatae ad illud, nec virtus naturae spiritualis facere poterit. — 2° Scimus deinde, vires corporeae naturae nihil agere posse nisi per actionem transeuntem, immutando aliquod subiectum secundum aliquod genus motus, ideoque nonnisi cum proportione aliqua ad naturalem potentialitatem subiecti, nec in instanti. Ergo cum aliquid conspexerimus fieri quod per nullum

genus motus obtineri potest, ut ex. gr. est reditus materiae ad eamdem numero formam semel amissam, quod evenit in resurrectione mortuorum ; vel fieri aliquid in instanti (si tamen vere constent nullum omnino tempus insumptum fuisse) ; vel aliquid fieri praeter vel contra vel supra naturalem potentialitatem subiecti, ut quod duo corpora compenetrentur, aut quod corpus existens commensurative in uno loco sit praesens etiam dimensionibus existentibus in alio loco, aut quod membrum iam corruptum seu mortuum rursus ad vitam reparetur, ut evenit saepe in illluminatione coecorum et pluribus sanationibus, aut quod organum addatur corpori quod deerat, puta si tribuantur oculi qui a natura non fuissent formati, aut quod intellectus subito illustretur magna et mirifica scientia prius ignota ; cum inquam viderimus aliquid huiusmodi fieri, illud erit habendum ut opus quod nulla creata vi sive corporali sive spirituali fieri potuerit, sed solum divina virtute sit patratum, ideoque ut miraculum propriissime dictum.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Cum aliquid evenit mirabile quod posset fieri tum a Deo immediate, tum mediante naturali virtute alicuius creaturae saltem spiritualis (ut esset ex. gr. quod in unum locum transferatur copiosa multitudo piscium, vel quod grave in altum tollatur, vel quod dividantur aquae et a fluxu retineantur, vel quod subito aliquid incendatur : quae nempe ab angelis quoque fieri possent per motum localem et applicationem activorum naturalium suis passivis) ; et haec fiunt per explicitam vel implicitam invocationem Dei tamquam testis veritatis eorum quae talibus signis muniuntur, nec ulla ratio suppetit, cur prudenter dubitari possit quin illud signum fiat Deo vel immediate operante vel saltem iubente et comprobante ; dicere omnino oportet illud haberi certo debere tamquam signum divinum. Nam, attenta Dei bonitate, sapientia ac providentia, repugnat ut permittat, ad sui invocationem fieri opus mirabile quod prudenter iudicari possit factum ex speciali Dei interventu, si illud, cuius testis Deus invocatur, sit falsum aut criminosum : inducerentur enim homines invincibiliter in errorem nomine Creatoris, quin media haberent saltem ad dubitandum prudenter de deceptione : hoc autem dedecet divinam bonitatem. Ergo.

Alio modo : cum Deus aliquid, quod fieri posset etiam per creatas virtutes, assumit in signum divinitatis, talibus characteribus illud opus instruit, sive ex parte rei factae, sive ex parte operantis, sive ex parte modi et finis operationis, ut nullo modo liceat prudenter dubitare de speciali Dei interventu. Ergo ea quae sunt signa divina possunt certo cognosci ut talia, licet possint esse patrata per occultas virtutes creatas.

430. **Probatur thesis quoad 3am partem.** — Nisi enim adessent sufficientia indicia quibus ea dignosci possint non proce-

dere a Deo ; iam homines invincibiliter fallerentur et ipsorum error refundi posset in Deum : quod esse non potest ut dictum est. Hinc ubi aliquid effectibus mirabilibus immiscetur vel contra ea quae aliunde constat esse vera, puta quae fide tenentur, vel contra morum honestatem, vel contra religionem et pietatem, iam evidens argumentum habetur falsitatis talium signorum.

Assertio 93ª.

Effectus gubernationis ex parte finis est unus. Ex parte vero eorum quibus ad finem creatura perducitur, duo sunt gubernationis effectus generales, particulares vero sunt innumerabiles.

431. **Probatur thesis** cum S. Thoma (1. p. q. 103. art. 4.). — Effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest : nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt, (scilicet Deus, qui ut a rebus participandus et repraesentandus secundum aliquam analogam similitudinem, est finis rerum ; sicut ex. gr. id cuius fit imago est finis repraesentationis et participationis quae est in imagine). Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter : uno modo ex parte ipsius finis, et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur, et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona ; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem, (ad quod requiritur ut et ipsa ad movendum moveatur). Unde duo sunt effectus gubernationis in generali, scilicet *conservatio* rerum in bono, et *motio* earum in bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in paticulari ; et sic sunt innumerabiles, sicut res particulares quae conservantur, et particulares motiones causarum.

Dices : Effectus gubernationis est id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur : sed hic est unus, nempe ordo universi : ergo effectus gubernationis non est nisi unus.

Respondet S. Thomas (loc. cit. ad 1.) : « Ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum : quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur ».

Hinc in duobus sequentibus capitibus agemus, primo de divina rerum conservatione, deinde de influxu divino in causas creatas agentes, quo illas movet ad agendum, et eis agentibus cooperatur.

CAPUT V.

De primo effectu gubernationis divinae, qui est rerum conservatio

432. **Dicendorum ordo.** — Ad duo praecipue reducuntur ea quae circa rerum conservationem inquirenda occurrunt; nempe 1° utrum et quomodo omnes res creatae indigeant, ad perseverandum in esse, conservatione Dei; 2° utrum et quomodo possint creaturae redigi in nihilum a Deo.

Assertio 94ª.

Res creatae omnes indigent positiva et directa Dei conservatione ut in essendo perseverent.

433. **Praenotanda.** — Duplex intelligi potest rei alicuius conservatio: prima *negativa*, et consistit in hoc quod res non destruatur; altera *positiva*, et consistit in aliqua operatione seu influxu activo, unde res in existentia retineatur.

At etiam haec positiva conservatio duplex distingui debet: alia enim est *directa*, alia *indirecta*. — Indirecta fit removendo rei contraria, vel iis resistendo ne res corrumpatur: et hoc modo ex. gr. dicuntur conservari libri in bibliotheca, vinum in dolio, carnes per salem. Patet vero hac conservatione non egêre ea quae sunt ex se incorruptibilia, ut humanus spiritus; sed solum ea quae corruptioni sunt obnoxia. — Directa autem conservatio fit influendo iugiter esse rei duranti, sicut ex. gr. voluntas influit in volitionem quamdiu actualis volitio perdurat.

Non agimus hic de conservatione rerum indirecta, sed solum de directa; et dicimus omnia creata conservari a Deo per influxum positivum in ipsum eorum *esse*, ita ut statim in nihilum redigerentur, si Deus influxum suum subtraheret.

Conservatio dici consuevit *quasi continuata creatio*. Quod non ita intelligi debet ac si res singulis instantibus cedant in nihilum, et iterum ex nihilo creentur: non enim possunt res in iisdem instantibus desinere et incipere esse; sed ita oportet intelligi, ut res eadem divina actione iugiter extra nihilum sustententur, qua primo habuerunt ut extra nihilum essent. His positis,

434. **Probatur thesis.** — Effectus causae tamdiu subesse debet actuali influxui causae, quamdiu in eo perseverat ratio formalis secundum quam dependet a causa. Unde ea quae a causa dependent secundum *fieri*, si cessat influxus eius quod est eis

causa fiendi, cessant fieri ; et omnia quae a causa dependent secundum *esse*, si cessaret influxus eius quod est causa essendi, cessarent esse. Atqui res omnes creatae dependent a Deo secundum ipsam formalem rationem *essendi* simpliciter, quod nunquam evadit *esse a se*, sed remanet semper *esse ab alio*. Ergo subesse debent influxui divino quamdiu in eis perseverat ratio essendi simpliciter ut entia non a se sed ab alio. Hoc autem est dicere, res omnes creatas indigere positiva et directa Dei conservatione ut in esse perseverent.

435. **Nota.** — Ad hoc argumentum redit id quod habet S. Thomas (q. 5. *De pot.* art. 1), cuius verba praestat hic referre, cum rem totam ita ex propriis demonstrationis visceribus evincant, ut nihil exactius ac nobilius in hac materia dici posse existimem.

« Dicendum quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur. Cuius ratio hinc accipi potest.

« Effectum enim a sua causa dependere oportet : hoc enim est de ratione effectus et causae. Quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet : quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. — Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, et formalibus vel materialibus : nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit : unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. — De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium quod de causa efficiente ; nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum : non enim est primum in esse, sed in intentione solum ; unde et ubi non est actio, non est causa finalis . . . . . Secundum hoc ergo esse rei factae dependet a causa efficiente, secundum quod ab ipsa dependet forma rei factae.

« Est autem aliquod efficiens, a quo forma rei factae non dependet *per se* et *secundum rationem formae*, sed solum *per accidens* : sicut forma ignis generati ab igne generante per se quidem et secundum rationem suae speciei non dependet, cum in ordine rerum eumdem gradum teneat, nec forma ignis aliter sit in igne generato quam in generante ; sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia. — Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formae *per se*, et *secundum propriam speciei rationem*.

« Cum autem *esse* formae in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens ; omne autem corpus non agat nisi motum . . . . . necesse est quod principium ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum : per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formae, hoc habet in quantum agit virtute principii incorporei, quasi eius instrumentum ; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, in quantum forma non incipit esse, nisi in materia : non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formae, quia proprium actum in propria materia oportet esse.

« Cum ergo est materia in dispositione quae non competit formae alicui, non potest (secundum ordinarium cursum naturae, idest secluso miraculo) a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate : unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam ; et hoc

est aliquod agens corporeum, cuius est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu, sicut in agentibus univocis, vel virtute, sicut in agentibus aequivocis. Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando... : hoc autem est in quantum disponunt materiam et educunt formam de potentia materiae.

« Quantum ad hoc igitur formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae ; *non autem quantum ad esse absolutum*. Unde et remota actione generantis, cessat eductio formarnm de potentia in actum, quod est *fieri* per generationem ; non autem cessant ipsae formae secundum quas generata habent *esse*. Et inde est quod *esse* rerum generatarum manet, sed non *fieri*, cessante actione generantis.

« Si quae autem formae sunt non in materia, ut sunt substantiae intellectuales, ... harum principium esse non potest nisi agens incorporeum quod non agit per motum ; nec dependent ab aliquo secundum fieri a quo non dependeant secundum esse.

« Sicut igitur cessante actione causae efficientis quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum ; ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur et corporalia et incorporalia, Deus est... a quo non solum sunt formae rerum sed etiam materiae... Unde sequitur quod, divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum decciderent ». (Haec itaque Angelicus Doctor).

Obiectiones.

436. *Ob.* 1°. — Quod ad essendum indiget conservatione ab exteriori agente, non est in seipso perfectum. Sed res a Deo creatae in se sunt perfectae. Ergo non indigent conservatione a Deo.

Resp. — *D. M.* : non est in se perfectum quasi ens sibi sufficiens et independens ab alio, *C.* ; non est perfectum in sua natura et in suo ordine, *N.* — *Cdm.* — *N. C.* — Inter alia quae ad rerum creatarum perfectionem requiruntur, est etiam hoc quod a Deo contineantur in esse.

Ob. 2°. — Per actionem Dei conservantis oportet ut aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur : non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturae, quia quod iam est non fit ; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia sic vel non continue Deus conservaret creaturam, vel continue aliud creaturae adderetur : quod est inconveniens. Ergo creaturae non conservantur in esse a Deo.

Resp. — *D. M.* : oportet ut iugiter influatur illud esse creaturae quod primo accepit in sua creatione, et hoc per continuationem actionis qua primo ei datum est esse, *C.* ; oportet ut fiat aliud et aliud quod continuo addatur creaturae, *N.* — *N. m.* — *Ad prob.*, concessa secunda parte, *D. 1.am p.* : non fit ipsum esse quasi primo constituatur, *C.* ; quatenus iugiter influitur seu extra nihilum retinetur, *N.* — *N. C.* — « Deus (ait S. Thomas, q. 5. *De pot.* a. 1. ad 2) non alia operatione producit res in esse, et eas in esse conservat : ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiacet ; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem ». — Hinc vides non recte ostendi necessitatem conservationis ex eo quod esse cuiusvis creaturae sit in se formaliter divisibile, cum immo esse rerum permanentium sit

per se indivisibile. — Observat autem S. Thomas (1. p. q. 104. a. 1. ad 4), actionem qua Deus res conservat, non secus ac creationem a qua non est realiter distincta, esse sine motu et tempore.

Ob. 3°. — Res sufficienter conservantur per sua principia intrinseca, quibus constituuntur in propriis essentiis. Ergo non requiritur influxus agentis alicuius exterioris.

Resp. — *D. A.*: et tamen ipsa quoque principia essentialia quae sunt rebus intrinseca, desinerent esse cessante actione divina, *C.*; non desinerent esse, *N.* — *N. C.*

Ob. 4°. — Deus est causa rerum sicut efficiens. Sed cessante actione causae efficientis, remanet effectus. Ergo etiam cessante omni actione Dei, possunt creaturae in esse remanere.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: cessante actione causae efficientis quae est talis solum quantum ad *fieri* rerum, *C.*; cessante actione causae efficientis quae est talis quantum ad esse earum, *N.* — *N. C.* — Agentia naturalia non agunt nisi transmutando: et ideo, praeter dispositionem materiae, causant formas solum quantum ad earum eductionem de potentia in actum, seu quantum ad *fieri*, non vero quantum ad esse absolutum. Unde nihil mirum si postquam effectus habent esse absolutum, possint remanere cessante actione agentis naturalis. At vero si cessaret actio agentis quod causat *esse* absolutum, deberet cessare ipsum esse rerum, sicut ad cessationem actionis agentis quod causat *fieri*, debet cessare ipsum fieri.

Ob. 5°. — Quod non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse. Sed quaedam creaturae sunt quae secundum suam naturam non possunt non esse, quia sunt formae subsistentes in quibus non est potentia ad non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a Deo conserventur in esse.

Resp. — *D. M.*: quod non potest non esse, neque per potentiam intrinsecam, quae est materia contrarietati subiecta, neque per potentiam extrinsecam, quae est virtus causae cuius influxu cessante cessaret esse, non indiget ut conservetur in esse, *C.*; quod non potest non esse per potentiam intrinsecam, sed potest per potentiam extrinsecam, non indiget ut conservetur in esse, *N.* — *Cdm.*: quaedam creaturae sunt quae non possunt non esse per potentiam intrinsecam ad non esse, qua carent, *C.*; quae non possunt non esse per potentiam extrinsecam, quae est virtus Dei, *N.* — *N. C.* — Nempe esse per se consequitur quidem formas, sed supposito influxu Dei, qui si cessaret, nec formae nec esse quod illas consequitur, extarent amplius.

Ob. 6ª. — Aliquae causae creatae sunt quae possunt formas, ideoque et esse secundum eas, conservare in suis effectibus. Sed quae possunt in esse conservari a causis creatis, non necessario egent conservatione Dei. Ergo non omnes creaturae indigent conservatione Dei.

Resp. — *D. M.*: quatenus forte ex aliquo motu, qui procedat a causis creatis, retinentur in materia dispositiones quibus materia fit propria formae (et quidem supposita conservatione ipsarum causarum a Deo), *Tr.*; quatenus causae creatae influxum conservativum exerceant in ipsum esse absolutum suorum effectuum, *N.* — *Cdm*: si possent a causis creatis conservari per influxum in esse absolutum et independenter a divina conservatione causarum, *Tr.*; si possunt forte conservari solum per motum supra dictum et supposita conservatione causarum a Deo, *N.* — *N. C.* (Cf. S. Th. *De pot.* q. 5. art. 1. ad 7. et ad 9.).

Ob. 7°. — Appetitus naturalis nequit esse frustra. Sed quaelibet res naturaliter appetit conservationem sui esse. Ergo potest se ipsam conservare in esse, quin indigeat conservatione divina; secus appetitus naturalis esset frustra.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: appetit sui conservationem a causa, *C.*; appetit ut a se conservetur, *N.* — *N. C.*

Ob. 8°. — Melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui conservationem, quam id quod indiget. Sed rerum universitas est optima in rebus. Ergo universitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conservante, etsi res particulares ab aliis forte dependeant in sui conservatione.

Resp. — *C. M.*: quia scilicet ens per essentiam quod non eget conservante, melius est omni ente participatio quod eget conservari ab eo quod est ens per essentiam. — *D. m.*: universitas rerum est id quod optimum habetur in rebus istis creatis, *C.*; est optima simpliciter, *N.*; unde nihil prohibet ea aliquid melius esse. — *N. C.*

Ob. 9°. — Status formalis beatitudinis creaturae intellectualis includit perpetuitatem; ideoque et conservationem. Sed formalis beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum. Ergo aliquid creatum est quod in se habet bonum conservationis, idest quod per seipsum potest conservari in esse.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: beatitudo formalis est aliquid creatum, quod tamen habetur per coniunctionem ad bonum increatum sicut ad principium unde sunt omnia bona et ipsa beatitudinis conservatio, *C.*; non est per huiusmodi coniunctionem, *N.* — *N. C.*

Ob. 10°. — Omnis natura quae est ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendit. Sed Deus ita res administrat, ut sinat eas pervenire ad id in quod de se tendunt. Ergo Deus permittit res in nihilum desinere. Ergo eas non conservat in esse.

Resp. — *N. M.* — Nulla enim natura habet motum vel appetitum ad nihilum, quamvis non possit perseverare in esse nisi conservetur a Deo; sed imo omnis naturae motus et appetitus est in bonum, ideoque natura appetit suam conservationem ab eo quod est ei causa essendi.

Scholion.

437. **Nulli creaturae potest Deus communicare ut per se in esse conservetur independenter ab ipso.** — Nam effectus omnis, ut diximus, tamdiu subesse debet influxui causae, quamdiu in eo perseverat formalis ratio secundum quam pendet a causa; ratio autem secundum quam res creatae pendent a Deo est ipsa ratio entis ab alio. Tunc ergo res haberent ut per se conservarentur in esse independenter a Deo, quando haberent a Deo ut essent entia non ab alio. Sed hoc repugnat: quia sic deberent simul esse entia a Deo, quia sunt creata ab ipso, et entia non a Deo, utpote exempta a necessitate substandi divino influxui: quod autem repugnat, a Deo fieri non potest, quia caret ratione factibilis. Ergo nequit Deus ulli creaturae communicare ut per se in esse conservetur independenter ab ipso.

Audiamus S. Thomam (*De pot.* q. 5. art. 2.): « Ad omnipotentiam Dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod eius conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Iam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet secundum quod est eius causa. In hoc ergo quod dicitur quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo; ita si quis diceret Deum facere aliquid quod eius conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest ».

Assertio 95ª.

Deus potest de potentia absoluta res creatas in nihilum redigere.

438. **Declaratur status quaestionis.** — Quaestio est solum de potentia Dei absoluta. Quod enim spectat potentiam Dei ordinatam, videbimus in scholio sequenti quid sit tenendum. Interim bene habeatur prae oculis genuinus sensus distinctionis inter potentiam Dei absolutam et ordinatam, de qua in nota ad n. 335 locuti sumus cum Angelico Doctore.

439. **Probatur thesis.** — Cum creatura non sit suum esse, non est in se impossibile quasi implicans contradictionem, eam simpliciter non esse; in tantum vero est et perseverat in esse, in quantum Deus operatur ad esse ei influendum: unde non est necesse ut sit et ut perseveret in esse, nisi quatenus sit necesse ut Deus iugiter ei esse praebeat. Atqui necesse non est ut Deus iugiter ei praebeat esse, nisi ex hypothesi, si nempe Deus vult creaturam semper esse: hoc autem non vult Deus de absoluta necessitate, quemadmodum vult solam bonitatem suam, sed libere, quia nec ulla creatura, nec eius sempiternitas, est bonum Deo necessarium ad quod de necessitate absoluta terminari debeat volitio Dei. Ergo non est necesse absolute ut creatura perseveret in esse, sed solum ex hypothesi, si nempe Deus velit eam perseverare in esse. Porro hoc est dicere, posse Deum de potentia absoluta omnem creaturam in nihilum redigere.

Audiatur S. Thomas (*De pot.* q. 5. a. 3): « Creaturas... simpliciter non esse, non est in se impossibile, quasi contradictionem implicans: alias ab aeterno fuissent: et hoc ideo est, quia non sunt suum esse; ut sic cum dicitur, creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione, ut si dicatur, homo non est animal rationale: huiusmodi enim contradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturae, ut sic potentia Dei determinetur ad esse creaturae... Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati divinae adiungitur. Relinquitur ergo quod non est impossibile Deum res ad non esse reducere, cum non sit necessarium, eum rebus esse praebere nisi ex suppositione suae ordinationis et praescientiae: quia sic ordinavit et praescivit, ut res in perpetuum in esse teneret ».

Obiectiones.

440. *Ob.* 1°. — Deus non potest esse causa tendendi in non esse. Sed posset esse talis, si posset creaturam annihilare. Ergo Deus non potest creaturam in nihilum redigere.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: si posset creaturam annihilare per hoc quod ipse causaret non esse in rebus, *C.*; si per hoc quod desineret rebus dare esse, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Annihilatio fieri non posset nisi per aliquam actionem. Sed repugnat ut per actionem fiat annihilatio : nam omnis actio sicut est ab ente in actu, ita terminatur in ens actu, cum oporteat factum esse simile facienti ; quod autem terminatur in ens actu, non terminatur ad nihilum. Ergo nequit annihilatio fieri a Deo.

Resp. — *N. M.* — Nam, ut ait S. Thomas (*De pot.* q. 5. art. 3. ad 2.), « Si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse ; sicut absentia solis illuminantis causat lucis privationem in aëre ».

Ob. 3°. — Res corruptibiles non corrumpuntur nisi per actionem alicuius causae agentis. Ergo a fortiori res incorruptibiles, si in nihilum redigerentur, deberent redigi per aliquam actionem.

Resp. — *C. A.* — *N. C.* — Nam res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia recipit aliam formam, cum qua forma prior stare non potest : et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. At in annihilatione, nulla habetur eductio novae formae, quae indigeat actione per quam fiat. Ergo annihilatio non fit per aliquam actionem.

Ob. 4°. — Omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sed a nulla causa est defectus nisi per accidens, cum nihil operetur nisi intendens ad bonum aliquod. Ergo non potest ab aliqua causa causari aliquis defectus, quin simul constituatur aliqua perfectio : ubi autem aliqua perfectio constituitur, ibi non est annihilatio. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : a nulla causa per actionem aliquam *agente*, *C.* ; a nulla causa ab actione *cessante*, *N.* — *D. 1um C.* : non potest causari per actionem, *C.* ; non potest provenire per cessationem ab actione, *N.* — *C. m. subs.* — *N. ult. C.*

Ob. 5°. — Nihil potest agere nisi propter finem ; finis autem divinae actionis est eius bonitas manifestanda. Sed in annihilatione nulla haberetur manifestatio divinae bonitatis. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

Resp. — *D. M.* : finis actionis ad extra est bonitas divina ut manifestanda, *C.* ; finis divinae voluntatis, *Subd.* : voluntatis qua vult res esse, *C.* ; voluntatis qua vult res non esse, *N.* ; sed huius volitionis finis esset bonitas divina ut sibi sufficientissima et independens a rebus. — *D. m.* : et tamen finis voluntatis qua absolute potest Deus creaturas velle non esse, esset bonitas divina ut sibi sufficiens et independens, *C.* ; et non esset hic finis, *N.* — *N. C.* — « Ubi non est actio (ait S. Thomas loc. cit. ad 4), non est necessarium finem requirere. Sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo nisi per suam voluntatem, quae non est nisi finis ; posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inveniri (idest posset assignari finis illius voluntatis qua absolute potest velle non esse creaturam) : ut, sicut in productione rerum finis est manifestatio copiae divinae bonitatis, ita in rerum annihilatione finis esse potest sufficientia suae bonitatis, quae in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori indigeat ».

Ob. 6°. — Manente causa quae de se sit sufficiens ad esse causati, necesse est ut permaneat causatum. Sed Deus est de se sufficiens causa rerum. Ergo semper manente Deo, necesse est semper permaneant res ; et ita nihil in nihilum redigi potest.

Resp. 1°. — *D. M.* : si causatum procedit a causa agente per modum naturae, *C.* ; si procedit a causa agente per modum voluntatis, *Subd.* : necesse est permaneat secundum quod dispositum est a voluntate, *C.* ; necesse est permaneat quamdiu ipsa voluntas existit, *N.* — *Cdm.* : et tamen est causa per voluntatem, *C.* ; et est causa agente ex necessitate naturae, *N.* — *D. C.* : si voluntas Dei est ut res semper permaneant, *C.* ; absolute, *N.*

Resp. 2°. — *D. M.* : manente causa ut causante in actu, necesse est

maneat effectus, *C.*; manente causa, sed cessante ab operatione, *N.* — *D. m.*: et tamen potest de absoluta potentia cessare ab operatione qua esse rebus conservat, *C.*; et hoc non potest, *N.* — *D. C.*: si non cessat ab operatione, *C.*; si cessaret, *N.*

Ob. 7°. — Divina actio est esse Dei. Sed esse Dei numquam desinere potest. Ergo nec eius actio. Ergo Deus semper erit causa in actu, et ita res semper esse oportebit.

Resp. — *D. M.*: quantum ad suam substantiam, *C.*; quantum ad ordinem ad effectum, *N.* — *C. m.* — *D. 1um C.*: Dei actio cessare non potest secundum suam substantiam, *C.*; secundum ordinem ad effectum, *N.* — *N. ult. C.* — « In actione Dei (inquit S. Thomas, *De pot.* q. 5. art. 3. ad 6.), qua res producit, duo est considerare, scilicet ipsam substantiam operationis, et ordinem ad effectum. Substantia quidem operationis, cum sit divina essentia, aeterna est, nec potest non esse; ordo autem ad effectum dependet ex voluntate divina: ex qualibet enim actione facientis non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principii actionis..... Unde cum principium factorum a Deo, sit voluntas; secundum hoc in actione divina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo, quamvis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam, ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet ».

Ob. 8°. — Deus non potest facere contra communes animi conceptiones, sicut ut totum non sit maius sua parte. Sed est communis conceptio apud sapientes, animas rationales esse perpetuas. Ergo non potest Deus facere ut in nihilum redigantur.

Resp. — *C. M.* — *D. m.*: communis conceptio est, animas rationales non esse corruptibiles, *C.*; non esse reducibiles in nihilum de absoluta potentia Dei, *N.* — *N. C.*

Ob. 9°. — Illae creaturae quae non habent intrinsecam potentiam ad non esse, habent in se ipsis naturalem necessitatem essendi: et tales sunt substantiae spirituales, in quibus non est materia apta ad diversas formas, sed sunt purae formae ad quas sequitur esse. Atqui ea quae habent in se naturalem necessitatem essendi, etiamsi sibi relinquantur divina actione subtracta, non deficient in non esse, seu in nihilum. Ergo non omnes creaturae sunt redigibiles in nihilum per subtractionem actionis divinae.

Resp. — *D. M.*: habent in se ipsis naturalem necessitatem essendi sed participatam ab alio, nempe a Deo, *C.*; habent illam in seipsis et a seipsis, sine participatione a Deo, *N.* — *Cdm.*: si haberent in seipsis naturalem necessitatem essendi non participatam a Deo, *C.*; si habent in seipsis naturalem necessitatem essendi participatam a Deo, *N.* — *N. C.* — Nimirum, ut advertit S. Thomas (loc. cit. ad 8.), « ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse, habet necessitatem essendi ab alio (scilicet a Deo), cum quidquid perfectionis habet, sit ei ab alio: unde cessante actione suae causae, deficeret, non propter potentiam ad non esse quae in ipsa sit, sed propter potestatem quae est in Deo ad non dandum esse ».

Ob. 10°. — Sempiternitas et incorruptibilitas est de ipsa essentia substastiae spiritualis. Sed Deus non potest alicui rei auferre quod est de essentia eius; sicut non potest facere ut homo non sit animal. Ergo non potest substantiae spirituali sempiternitatem auferre; et ita non potest eam ad nihilum redigere.

Resp. — *C. M.* et *m.* — *N. C.* — Nam si Deus creaturam spiritualem incorruptibilem in nihilum redigeret, ab eius conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura cum sua sempiternitate deficeret, influxu causae cessante. Sempiternitas enim quae est de essentia substantiae spiritualis non est sempiternitas *essentialis*, idest *a se*, sed *participata ab alio*, nempe a Deo. (Cf. S. Th. loc. cit. ad 10.).

Ob. 11°. — Si creaturae non habent necessitatem nisi secundum quod dependent a Deo, non habebunt necessitatem nisi ut convenit eis quae a voluntate causantur : nam Deus est rerum causa non per necessitatem naturae, sed per voluntatem. Sed ea quae sunt a voluntate non sunt necessaria absolute, sed solum conditionate ; quia voluntas non necessario determinatur ad unum effectum. Ergo nihil esset in rebus necessarium absolute. Sed hoc falsum est. Ergo creaturae saltem aliquae non habent necessitatem solum secundum quod dependent a Deo, sed *per se*, et ita non possunt annihilari.

Resp. — *C. M.* — *D. m.* : scilicet non de necessitate absoluta procedunt a voluntate, *C.* ; non procedunt a voluntate cum propria absoluta necessitate essendi, *N.* — *N. C.* — « Licet creaturae (ait S. Thomas loc. cit. ad 12.) incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere ; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur in qua non sit possibilitas ad non esse : talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus ea esse voluit ».

Ob. 12°. — Sicut Deus est summum bonum, ita est perfectissimum ens. Sed in quantum est summum bonum, convenit ei ut non possit esse causa mali culpae. Ergo in quantum est perfectissimum ens, convenit ei ut non possit esse causa annihilationis rerum.

Resp. — *C. M.*, et *m.* — *N. C.* — Deus potest esse causa annihilationis cessando a conservatione ; sed non potest facere ut, creaturis manentibus, ipse non sit earum causa, neque ut creaturae non ordinentur ad ipsum sicut in finem. At si Deus esset causa mali culpae, esset causa ut creatura non ordinetur ad ipsum : quia culpa est privatio ordinis ad Deum sicut in finem. Nequit ergo Deus esse causa mali culpae, quamvis possit esse causa annihilationis.

Ob. 13°. — Deus nequit esse per se causa mali. Sed si posset res in nihilum redigere, esset per se causa mali. Ergo nequit res redigere in nihilum.

Resp. — *C. M.* — *N. m.* Nam, ut ait S. Thomas (loc. cit. ad 14.), « annihilatio rerum nullum malum est : quia omne malum fundatur in bono, cum sit privatio. Unde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum esset, si omnia Deus annihilaret ».

Scholion.

441. **Utrum, spectata potentia Dei ordinata, dici possit, aliquam creaturam esse in nihilum redigendam.** — Huic quaestioni sic respondet S. Thomas in 1. p. q. 104. a. 4.

« Respondeo dicendum quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum ; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem rebus inditum... Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem creaturis inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis ; quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad manifestationem gratiae, secundum illud apostoli (1. Cor. 12. 7) : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem* ; et postmodum inter cetera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur ; quia vel sunt im-

materiales, et sic in eis non est potentia ad non esse ; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur ».

Ceterum, quod attinet creaturas *spirituales*, certum est, 1° eas omnino dicendas esse in perpetuum duraturas ex parte propriae naturae, cum non habeant intrinsecam potentiam ad non esse ; 2° voluntatem Dei eas in aeternum conservandi nobis certissime constare etiam ex iis quae Fides docet de aeternitate vitae futurae ; 3° specialia argumenta ad ostendendam voluntatem Dei circa ipsarum perpetuam conservationem, deduci quoque posse ex naturali appetitu quem habent perpetuae felicitatis, ex rationibus meritorum et demeritorum etc. — Sed de his ubi de immortalitate animae rationalis.

CAPUT VI.

De altero divinae gubernationis effectu, seu de influxu Dei in causas creatas.

442. **Dicendorum ratio.** — Circa influxum Dei in causas creatas, qui est secundus divinae gubernationis effectus, 1° demonstranda est eius necessitas et universalitas ; 2° eius natura, praesertim per respectum ad causas liberas.

Assertio 96ª.

In omnem actualitatem quae invenitur in causis creatis actu operantibus, et in omne illud quod ex ipsis procedit, influit Deus non solum influxu « mediato », verum etiam « immediato ».

443. **Declaratur status quaestionis.** — Supponimus causas secundas vere operari, et aliquid efficere per suas naturales virtutes sibi a Deo inditas : quidquid enim est ens actu, in quantum huiusmodi, est etiam principium activum. Non igitur ita poni debet Deus influere in causas creatas agentes, quasi nulla virtus creata aliquid operetur in rebus, solusque Deus efficiat omnia immediate ; sed talis intelligi debet divinus influxus, qui non tollat quominus virtutes creatae proprie eliciant suas operationes, et effectus proportionatos producant.

Loquimur ut patet de influxu Dei per modum causae agentis, non vero de influxu per modum causae exemplaris et finalis, de quo iam superius sermo esse debuit. (Cf. praesertim ass. 75ª et 76ª).

Nimirum, ex quatuor causarum generibus, scilicet materiali, formali, efficiente ac finali, causa materialis non est actionis principium, sed potius subiectum passionis, scilicet recipiens actionis effectum ; reliquae vero sunt actionis principium, sed diversimode. Nam *finis* est actionis principium in quantum alliciendo movet causam efficientem ad agendum ; *agens*, in quantum elicit ipsam operationem, et per hanc effectum producit ; *forma* vero, in quantum agens non operatur nisi secundum formam qua est in actu, et etiam secundum formam eorum quibus forte utitur ut instrumentis. Iamvero secundum omnia haec tria attendi potest influxus Dei in causas creatas agentes, quia scilicet influit et per modum finis, et per modum agentis, et quodammodo per modum formae. — Per modum finis influit, in quantum omnis creata causa operatur propter aliquod bonum verum vel apparens : nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni quod est Deus. — Per modum formae influit, non quasi ipse Deus sit forma rerum creatarum, sed in quantum formae omnes secundum quas res creatae agunt, sunt participationes quaedam divinae formae. — Per modum vero agentis influit, in quantum ab ipso profluit esse in omne id quod est in causis actu operantibus, et quod ex eis procedit.

Porro de hoc ultimo tantum influxu Dei per modum causae agentis sermo erit in sequentibus ; nam de ea ratione qua Deus est finis omnium agentium, iam dictum est ubi de divina bonitate et de divina causalitate finali sermo fuit ; de ratione vero qua rerum formae sunt participationes quaedam divinae perfectionis, dictum est ubi locuti sumus de perfectione Dei et de emanatione creaturarum a Deo. — Sistimus vero in ordine mere naturali, nihil investigantes nunc de influxu supernaturali Dei in ordine gratiae.

444. **Praenotanda circa influxum divinum.** — I. Influxus divinus per modum causae agentis duplex distinguitur : *mediatus* scilicet et *immediatus*.

Mediatus consistit in operatione qua Deus causis creatis confert et conservat tum naturam tum virtutes operativas, easque ceteris omnibus instruit quibus constituantur in actu primo expeditae ad agendum. Id enim quod est causa causae, et ei tribuit virtutem aliaque requisita ad agendum atque haec omnia conservat, iam quodammodo intelligitur esse causa causati ab ipsa. — Immediatus est influxus in ipsum actualem processum causae ad agendum, atque in operationem, et in effectum ipsius ; ita nempe ut quidquid actualitatis habeat causa in operando, et quidquid ab ipsa procedat, hoc ipsum producat etiam Deus tamquam prima causa actualiter influens.

II. Influxus immediatus dicitur esse *physicus*, in distinctione ab influxu *morali*, quo Deus creaturas intellectuales movet ad operandum, praeceptis, suasionibus, aliisque ad ordinem moris pertinentibus. — Dicitur etiam *influxus generalis*, quia requiritur universaliter ad omnem operationem cuiuslibet creaturae ; et distinguitur ab influxu *speciali*, quem exercere posset Deus circa aliquas creaturas, quas peculiari providentia gubernare vellet.

Influxum Dei *mediatum* nullus in dubium revocat. *Immediatum* vero negarunt Durandus, Aureolus, Nicolaus Boretus, Ludovicus a Dola, et si

qui sunt alii pauci. Visum scilicet est his sufficere, ut Deus, postquam causas secundas produxerit, easque virtutibus ad operandum sufficientibus instruxerit, sinat deinde eas per seipsas proprias operationes elicere et proprios effectus producere. Attamen Doctores communiter conveniunt in asserenda absoluta necessitate divini influxus etiam immediati, ita ut oppositum Suarezius habeat tamquam erroneum in fide (*Disp. Met.* 22 sect. 1. n. 6).

Utriusque igitur influxus mediati et immediati necessitatem statuemus, probando nostram assertionem per partes.

445. **Probatur thesis quoad 1am partem.** — Causae omnes creatae, earumque virtutes et cetera quae operationi inserviunt, necesse est acceperint esse a Deo, et ab ipso iugiter in esse conserventur: nam ut constat ex praecedentibus, quidquid est, et quamdiu est, a Deo esse et conservari debet. Atqui in hac essendi collatione et conservatione consistit influxus Dei mediatus in illud omne quod acquirunt et producunt causae quando actu operantur, ut patet ex praenotatis. Ergo in omnia praedicta influit Deus influxu saltem mediato.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Omnis actualitas quae invenitur in causis creatis actu operantibus, et omne id quod ex ipsis procedit, certe pertinet ad ordinem entis participati, sicut omnes creaturae. Sed nullum ens participatum potest dependere in essendo ab alio ente participato quin dependeat immediate sub ratione entis a Deo, qui est ens per essentiam: quia omne ens participatum, quantum ad ipsam rationem essendi, est proprius effectus Dei, ut vidimus supra (n. 344): omnis vero causa quae et ipsa sit ens per participationem, cum non sit sibi sufficiens ratio essendi, neque aliis potest esse causa essendi simpliciter. Ergo omnis actualitas existens in causis actu operantibus, et omne quod ex ipsis procedit, necesse est pendeat immediate a Deo quantum ad rationem entis simpliciter. Atqui in hoc consistit influxus divinus immediatus iuxta praenotata. Ergo in omnia praedicta influere dicendus est Deus influxu suo immediato.

Confirmatur. Illud omne in quo reperitur formalis terminus causalitatis divinae, oportet ut subsit immediate influxui divino: non enim dari potest terminus causalitatis independenter ab influxu causae. Atqui in omni eo quod in causis agentibus in actu secundo invenitur supra id quod habent dum sunt mere in actu primo, itemque in omni eo quod ab eis procedit, reperitur formalis terminus causalitatis divinae qui est *ens ut sic*, quia *ens* est transcendens et imbibitum in omni re. Ergo haec omnia subesse debent immediato influxui causae divinae.

Rursus. Causae creatae ex conditione propriae naturae sunt Deo subordinatae non modo ut entia, sed etiam ut agentia; nam sicut sunt entia per participationem, ita per participationem agentia sunt. Sed si agere possent quin Deus actualiter influeret in ipsam earum activitatem, non essent Deo essentialiter subordinatae quatenus agentia sunt. Ergo nequeunt agere independenter ab actuali influxu Dei in ipsam earum activitatem, ideoque egent influxu Dei non solum mediato, sed etiam immediato.

Praeterea. Actualitas causalis omnis, et operatio, et effectus non pen-

dent magis a causis creatis quam a Deo, cum Deus sit prima omnium creaturarum causa. Atqui magis penderent a causis creatis, si ab ipsis penderent immediate, a Deo vero solum mediate in quantum causae creatae ab ipso habent esse : magis enim dependet quod immediate, quam quod solum mediate procedit ab aliquo. Ergo actualitas omnis causalis, et operatio et effectus, immediate pendere debent etiam a Deo. Non ergo sufficit influxus divinus mediatus, sed immediatus quoque requiritur.

446. **Nota.** — Ut autem melius constet de ratione huius divini influxus, advertatur :

1°. Influxus Dei non est aliquid medium inter Deum et id in quod Deus dicitur influere prout ad ipsum Deum refertur : nam nihil esse potest medium inter ens creatum et increatum. Sed *active* consideratus est ipsa divina essentia in quantum intelligitur relative ad creaturam ut eius principium, scilicet in quantum terminat realem relationem dependentiae quam habet creatura ad Deum sicut ad principium sui esse. (Est autem Deus creaturarum principium per intellectum et voluntatem prout sunt efficaces ad extra). *Passive* autem sive *terminative* inspectus, divinus influxus nihil est aliud quam ipsa res in quam Deus dicitur influere, secundum quod refertur ad Deum relatione dependentiae sicut ad principium sui esse. Quare divinus influxus immediatus in causam creatam agentem, active est Deus ; passive vero, seu terminative, est idem ac ipsa activitas, operatio et effectus eiusdem causae creatae, prout referuntur ad Deum.

2°. Operatio et effectus causae creatae, quamvis secundum rationem entis dependeant a Deo, vere tamen dependent quoque a causa creata ut propria operatio et effectus ipsius. Eadem nempe operatio idemque effectus qui, ut referuntur ad causam divinam, sunt Dei influxus passive dictus, ut referuntur ad causam creatam, sunt eius principiatum. Atque haec formalis ratio dependentiae operationis et effectus a causa creata subiicitur et ipsa relationi quam habent ad Deum : nam sub ratione entis participati non veniunt solum causa, operatio et effectus materialiter inspecti, sed etiam hoc ipsum quod est causam elicere suam operationem et producere effectum necnon relationes quae intercedunt inter principium et principiata. Quare influxus divinus passive dictus ita est idem cum operatione et effectu causae creatae, ut includat quoque ipsam eorum dependentiam ab ea : scilicet Deus non solum est causa illius actionis et effectus prout sunt ab ipso, sed etiam prout sunt a causa secunda.

Causa vero creata causat quidem suam operationem et effectum prout sunt ab ipsa, sed non etiam prout sunt a Deo ; quia causa secunda non causat influxum primae causae : secus haec non esset vera causa prima.

3°. Hinc Deus et creatura non cooperantur ut duae causae *coordinatae*, eo modo ex. gr. quo duo ferrent aliquod pondus, vel plures traherent navem ; sed cooperantur ita, ut secunda sit *subordinata* primae, sicut ex. gr. instrumentum et artifex, vel sicut duo homines ita aliquid trahentes fune ut primus trahat alterum et faciat illum trahere (Cf. S. Th., *Opusc. contra errores graec.*, cap. 23).

4°. Effectus causae secundae non est partim a Deo, et partim a creatura, sed totus a creatura et totus quoque a Deo ; diversimode tamen : nam a creatura est tanquam a causa secunda et subordinata primae, a Deo vero tamquam a causa prima et independenti, cuius causalitatis terminus est non solum effectus causae secundae, sed etiam ipsa causa secunda, et hoc quod est causam secundam causare effectum. Utraque proinde est causa *totalis* in suo ordine, non habens consortium alterius in eadem ratione causalitatis, quamvis prima agat subiiciendo sibi secundam, et secunda agat ut subordinata primae.

An autem propter hanc subiectionem dici etiam possint causae *partia-*

les partialitate causae, licet non *partialitate effectus*, respondeo : si per hoc quod tales dicantur nihil aliud intelligatur, quam quod sint duae causae *distinctae* in diversis ordinibus, sensus est verus, licet locutio minus apta videatur ; si autem intelligatur quod ex utriusque causalitate integretur una tertia causalitas tota relate ad effectum, tunc etiam sensus non esset verus : nam causalitas Dei non completur per causalitatem causae secundae, sed immo causalitas ipsa causae secundae, non secus ac eius effectus, secundum totum quod habet de ratione entis cadit sub causalitate Dei tamquam pars effectus a Deo procedentis, quia causalitas creata non est nisi participatio quaedam causalitatis divinae.

Obiectiones.

447. *Ob.* 1°. — Posito quod Deus creaturis tribuerit vim agendi, et illam conservet, iam creaturae habent quod sufficit ad operandum. Sed si habent quod sufficit ad operandum, non egent ulteriori et immediato influxu divino ad agendum. Ergo creaturae non indigent influxu Dei immediato ad agendum.

Resp. — *D. M.* : habent quod sufficit ad operandum in actu primo, *C.* ; ad operandum in actu secundo, *N.* — *Cdm.* : si haberent quod sufficit ad operandum etiam in actu secundo, *C.* ; si habent solum quod sufficit ad operandum in actu primo, *N.* — *N. C.* — Causae creatae per collationem et conservationem activae virtutis habent a Deo ut sint principia operativa in ordine suo ; sed non habent ut independenter ab influxu primae causae possint actualiter procedere de potentia agendi ad actum agendi, et dare simpliciter esse suis operationibus et effectibus. Ulterius igitur requiritur influxus divinus per quem causae transeant de potentia agendi ad actum agendi, et operationes et effectus acquirant simpliciter esse.

Ob. 2°. — De ratione creatae virtutis activae est ut sit principium agendi, cum virtus sit ultimum potentiae quae est principium agendi in alio secundum quod est aliud. Sed non esset vere principium agendi, seu ultimum potentiae, si ad agendum indigeret alio influxu primae causae. Ergo, posito quod Deus dederit et conservet causis virtutem activam, hae non amplius indigent influxu Dei ad agendum.

Resp. — *D. M.* : de ratione creatae virtutis activae est ut sit principium agendi in suo ordine et subordinate ad virtutem primi principii totius esse, ideoque et omnis actionis, *C.* ; ut sit primum principium agendi omnino independens, *N.* — *Cdm.* : non esset principium agendi primum et independens, *C.* ; non esset principium agendi in suo ordine et cum subordinatione ad primum, *N.* — *N. C.*

Ob. 3°. — Subordinatio virtutis activae creatae ad causam primam, sufficienter habetur per hoc quod ea agere nequeat nisi iugiter conservetur a Deo, a quo esse accepit. Ergo non requiritur ulterior alius influxus.

Resp. — *N. A.* — Collatio et conservatio virtutis activae pertinet ad divinum influxum qui dicitur *mediatus* ad operationem et effectus causae secundae. Sed quia effectus ipse et operatio et quidquid habet virtus activa dum actu principiat operationem, quod non haberet dum actu illam non principiaret, pertinent ad rationem entis, quae proprie respondet causalitati primi agentis ; ideo necesse est ponere, praeter mediatum influxum, alium influxum qui sit immediatus in illud totum quod habetur in causa et ex causa actu operante.

Ob. 4°. — Si Deus operatur in qualibet operatione creaturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et creatura, aut diversis. Sed non una et eadem : nam unitas operationis supponit unitatem naturae, non potest autem esse una natura Dei et creaturae. Non diversis operationibus : nam

diversae operationes non possunt terminari ad eumdem effectum, cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile ut in qualibet operatione creaturae Deus operetur.

Resp. — *C. dis. M.* — *D. 1.am p. m.* : ita tamen ut creaturae operatio, in quantum ad Deum refertur ut in causam entis, simul cum effectu et omni eo quod est in causa actu agente, idem sit ac divinus influxus terminative sumptus, *C.* ; secus, *N.* — *Ad rat. add.* dico : unitas operationis entitative sumptae arguit unitatem naturae, *C.* ; unitas operationis Dei terminative sumptae et operationis creaturae entitative sumptae arguit unitatem naturae, *N.* — *D. 2.am p.* : non operantur Deus et creatura diversis operationibus ita ut operatio Dei terminative sumpta sit diversa ab operatione creaturae entitative sumpta, *C.* ; non operantur diversis operationibus ita ut operatio Dei entitative sumpta non sit diversa ab operatione creaturae entitative sumpta, *N.* — *Ad rat. add. D.* : diversae operationes non possunt terminari ad eumdem effectum, quando altera ex illis diversa quidem est a prima entitative sumpta, sed non est diversa a prima terminative sumpta, *N.* : quando esset diversa tum entitative tum terminative, *Subd.* : non possunt terminari ad eumdem effectum si non sunt ordinatae secundum prius et posterius, *C.* ; si sunt sic ordinatae, *N.* — *N. C.* — Operationes igitur Dei et causae creatae, entitative inspectae, sunt operationes diversae, sicut essentia Dei est diversa ab essentia operationis creatae : sed operatio creaturae entitative accepta est pars quaedam operationis Dei terminative spectatae. Nullum vero inconveniens est ut una et eadem actio sit et operatio creaturae entitative et operatio Dei terminative. Inter illa vero quae constituunt operationem Dei terminative dictam invenitur subordinatio, quia operatio dependet ab actualitate qua virtus activa elicit actualiter operationem, et effectus dependet ab operatione. Unde nullum inconveniens si Dei operatio terminative accepta multiplex distinguatur.

Ob. 5° *instando.* — Ea quae immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem secundum prius et posterius. Sed tam operatio Dei quam creaturae immediate se habent ad effectum creaturae. Ergo operatio Dei et creaturae non habent ad invicem ordinem secundum prius et posterius.

Resp. — *D. M.* : si sunt unius eiusdemque ordinis, *C.* ; si ordo unius subiicitur totus ordini alterius, *N.* — *Cdm.* : et tamen ordo operationis creatae, etiam ut immediatae effectui in ordine suo, totus subiicitur ordini operationis divinae, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.* — Ordo divinae operationis est ordo causae primae et independentis a qua pendet ratio entis simpliciter ; ordo operationis creatae est ordo causae secundae et subordinatae a qua pendet ratio talis vel talis entis. Ordo autem causae creatae subiicitur ordini causae divinae, quia ratio entis simpliciter universalior est ratione entis talis vel talis, et etiam ipsa operatio creaturae venit sub ratione entis simpliciter. Unde operatio creaturae et operatio Dei, licet sint immediatae ad effectum in proprio ordine, habent tamen ad invicem ordinem secundum prius et posterius.

Ob. 6°. — Si Deus in creatura operante operatur, oportet ut operando aliquid ei tribuat ; nam agens agendo aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc ut natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus creaturae tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum : nec oportebat ut Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operaretur. Si autem non sufficit, oportet ut ibi aliquid aliud iterum faciat ; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum : quod est impossibile : nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis, quia cum infinita non sit pertransire, nunquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo virtutem naturalem sufficere ad actionem, quin Deus in ea ulterius operetur.

Resp. — *C. M.*, et dico tribuere tum actualitatem, qua virtus actu effundit operationem, tum ipsam eius operationem, tum etiam effectum : haec enim omnia, in quantum secundum rationem entis referuntur ad Deum relatione dependentiae sicut ad causam primam, sunt influxus Dei terminative acceptus. — *C. dis. subiectam* ; et dico, illud quod tribuitur sufficere : si enim Deus ut causa prima confert esse actualitati praedictae et operationi et effectui, iam nihil aliud requiritur ut causa sit agens et producens effectum. — *Ad 1.am p. dilemmatis*, *N. C.* illius conditionalis, propter defectum paritatis. Nam virtus naturalis quae potest esse sine actualitate fundentis operationem et sine operatione et sine effectu, est aliquid realiter distinctum ab his omnibus, et potuit a Deo dari ut aliquid permanens in natura. At operatio, et actualitas fundentis operationem, non potest dari ut aliquid permanens in natura, nisi daretur creaturae ut esset sua operatio et sua agendi actualitas, et ut esset universale essendi principium absque subordinatione ad causam primam : quod repugnat. Quantumcumque autem ponatur Deus dedisse perfectam virtutem agendi quae inest permanenter causae, impossibile est ut incipiat haberi in causa actualitas fundendi operationem et operatio, quin ex parte Dei novus interveniat influxus essendi, cum omne ens quod in rebus habetur, pendeat secundum rationem entis a causa prima.

Ob. 7°. — Posita causa, quae agat ex necessitate naturae, in debitis conditionibus, actio eius necessario sequitur, nisi per accidens impediatur. Ergo nulla superior virtus praeterea requiritur ut actio habeatur.

Resp. — *D. A.* : et tamen necessitas naturae, per quam causa necessaria agit, constituitur ex ordine omnium causarum praecedentium quibus subordinatur, et maxime causae primae, *C.* ; secus, *N.* — *N. C.*

Ob. 8°. — Ea quae sunt ab invicem disparata possunt ab invicem separari. Sed actio Dei et actio causae creatae necessariae, sunt omnino disparatae, cum Deus agat per voluntatem, causa vero necessaria per necessitatem. Ergo actio causae creatae necessariae potest separari ab actione Dei, et ita non oportet ut Deus in omni operatione creaturae operetur.

Resp. — *D. M.* : si ita sunt disparata secundum esse, ut unum non semper dependeat ab alio in essendo vel in agendo, *C.* ; si unum semper ab alio dependet, *N.* — *Cdm.* : et tamen actio creaturae dependet a Deo in essendo, sicut ab ipso pendet omnis creatura secundum rationem entis simpliciter, *C.* ; non dependet, *N.* — *N. C.*

Ob. 9°. — Creatura habet Dei similitudinem in quantum actu est et actu agit. Sed hoc non esset, si eius virtus non sufficeret ad agendum. Ergo virtus creaturae sufficit ad agendum, quin Deus ulterius operetur.

Resp. — *D. M.* : creatura habet aliqualem Dei similitudinem analogam et deficientem, *C.* ; habet ita Dei similitudinem, ut ad aequalitatem perveniat, *N.* — *Cdm.* : scilicet non haberet similitudinem ad aequalitatem, *C.* ; per analogiam et cum deficientia, *N.* — *N. C.* — Sicut enim creatura in quantum est ens actu habet Dei similitudinem, quin tamen sit ens independens et non egens conservatione; ita in quantum est agens actu habet Dei similitudinem, quin tamen agere possit independenter ab influxu Dei et sine subordinatione ad ipsum.

Ob. 10°. — Voluntas est domina sui actus. Sed talis non esset, si agere non posset nisi Deo in ipsa operante ; cum voluntas nostra non sit domina divinae operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

Resp. — *D. M.* : est domina sui actus, quatenus in potestate habet determinationem idest specificationem sui actus ut sit talis vel talis pro libito, et non habet a natura determinationem ad unum actum tantum, *C.* ; est domina sui actus per exclusionem causae primae, quasi possit tribuere esse actui suo independenter ab influxu Dei, *N.* — *Cdm.* : talis non esset si Deus ita in ea ageret, ut eam de necessitate determinaret ad unum, *C.* ;

si ita in ea agit, ut ipsa tamen specificet libere actum suum, *N.* — *N. C.*

Ob. 11°. — Causa prima plus est influens in causatum quam secunda. Sed in operatione voluntatis et naturae accidunt saepe defectus et mala. Ergo si Deus operetur in voluntate et natura, etiam defectus et mala, quae accidunt in earum operatione, magis tribuerentur Deo, quam naturae et voluntati. Sed hoc est inconveniens. Ergo Deus non operatur in voluntate et natura operantibus.

Resp. — *D. M.*: et ideo quia causa prima magis est influens quam secunda, quidquid perfectionis est in effectu principaliter reduci debet ad primam causam; quidquid autem est de defectu et privatione seu malo reducendum est in causam secundam, quae defectibiliter operatur et non ita efficaciter ut causa prima, *C.*; reduci debet in causam primam tum quidquid est perfectionis, tum quidquid est de defectu et malo, *N.* — *C. m.* — *N. Iam C.* — *C. m. subs.* — *N. ult. C.*

Ob. 12°. — Si Deus operetur in creatura operante, sufficienter operatur: nulla enim insufficientia est Deo tribuenda. Sed si Deus sufficienter operatur quidquid creatura operatur, superflua esset operatio creaturae; quod tamen dici non debet. Ergo Deus non operatur in creatura operante.

Resp. — *D. M.*: sufficienter operatur ad modum primi agentis, quod non excludit propriam operationem causae creatae ipsi subordinatae, *C.*; sufficienter operatur ad modum agentis unici, quod operationem alterius agentis excludit, *Subd.*: si effectum faceret non ut procedentem etiam a causa creata, *C.*; si effectum facit etiam prout procedentem a causa creata, *N.* — *Cdm.*: superflua esset creaturae operatio, si Deus operaretur ut causa unica, *C.*; si operatur ut causa prima faciens et subordinans sibi etiam causam creatam ad faciendum effectum, *N.* — *N. C.* — Deus, causa universalissima totius entis, semper sufficientissime operatur: sed potest tum solus facere effectus causarum creatarum materialiter in seipsis inspectos, tum facere hos effectus formaliter ut effectus etiam causarum creatarum, faciendo scilicet et causas et effectus et propriam dependentiam horum ab illis. Hinc S. Thomas (*Contr. Gent.* l. 3. cap. 70): « Non est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus producere, quod per alias quasdam causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent ». Totum vero quod de ente habetur et in effectu et in causa et in operatione qua haec illum causat, totum inquam est a Deo.

Ob. 13°. — Nulla contradictio est in hoc quod aliquid operetur quod sibi est proportionatum sine concursu alterius causae. Ergo potuit Deus facere ut creaturae operarentur effectus sibi proportionatos independenter a qualibet alia causa. Ergo necesse non est ut causa prima influat in omnes operationes causarum secundarum.

Resp. — *D. A.*: si effectus proportionati uni causae haberi possint independenter ab effectu qui proportionatur solum superiori causae, *C.*; si sic haberi non possunt, *N.* — *D. pariter Iam C.*: si effectus proportionati creaturis haberi possent independenter ab effectu qui proportionatur soli Deo ut causae universalissimae, *C.*; secus, *N.* — *N. ult. C.* — Effectus proprius Dei est *esse* absolute, seu ratio *entis* ut sic; quare impossibile est haberi effectus proportionatos causis creatis independenter a concursu Dei, per quem habeatur ratio entis simpliciter.

Ob. 14°. — Una operatio non potest esse simul a duobus operantibus, sicut nec unus motus potest esse duorum mobilium. Ergo si operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura; et ita creatura nihil operaretur; quod falsum est. Ergo Deus non influit in creatura operante eius operationem.

Resp. — *D. A.*: non est simul a duobus operantibus adaequatis unius ordinis, *C.*; a duobus operantibus diversi ordinis quorum unum alteri subordinetur ut secundum agens primo agenti, *N.* — *D. 1um C.*, nisi creatura esset Deo subordinata ut secundum agens primo, *C.*; si ita est subordinata, *N.* — *N. ult. C.* — Operatio creaturae procedit et a creatura et a Deo; sed in tantum procedit a creatura in quantum haec subordinatur Deo facienti ut ipsa creatura faciat.

Ob. 15°. — Creaturae vere sunt causae principales suorum effectuum. Sed si egerent actuali influxu Dei tanquam superioris causae ad operandum, non essent principales causae. Ergo Deus non influit ut causa superior in operationes creaturarum.

Resp. — *D. M.*: creaturae sunt causae principales in proprio ordine secundorum agentium, quia scilicet secundum propriam naturam et virtutem determinant particulariter effectus ad essendum in tali vel tali specie, *C.*; sunt principales causae in ipso primo ordine essendi, quasi ex propria virtute faciant aliquid simpliciter esse, independenter a causa superiori quae est proprium principium totius esse in quantum huiusmodi, *N.* — *Cdm*: non essent principales causae relate ad effectum qui est esse simpliciter quod respondet ut proprius effectus primae et universalissimae causae, *C.*; relate ad effectum qui est determinatio entis in tali vel tali ratione iuxta propriam naturam et virtutem cuiusque causae creatae, *N.* — *N. C.*

Ob. 16°. — Si Deus in actiones creaturarum influeret, hae actionem reciperent, non elicerent. Sed tunc creaturae propria activitate destituerentur: quod falsum est. Ergo Deus non influit in actiones creaturarum.

Resp. — *D. M.*: si Deus in actiones creaturarum influeret ut causa *unica*, illae actionem reciperent, non elicerent, *C.*; si influit tantum ut causa *prima*, ita ut etiam vis activa creaturae actuose conferat ad operationem per actualitatem qua sit actu fundens operationem et non solum in potentia, *N.* — *Cdm.*: creaturae destituerentur propria activitate, si Deus in operationem influeret ut causa unica, quin virtutes activae actuose conferrent ad operationem per actualitatem praedictam, *C.*; si Deus influit tantum ut causa prima, et virtutes quoque activae conferant ad operationem actualitate principiantium actu operationem, *N.* — *N. C.*

Ob. 17°. — Si Deus immediate concurreret cum causis secundis ad earum effectus, iam causae secundae non essent causae totales: nam illae tantum sunt causae totales quae non indigent consortio alterius in operando. Sed causae secundae sunt causae totales. Ergo Deus non concurrit immediate cum causis secundis.

Resp. — *D. M.*: si concurreret Deus in eodem ordine causalitatis in quo sunt causae secundae, *C.*; si concurrit in alio ordine causalitatis, *N.* — *Ad rat. add. D.*: illae sunt causae totales, quae non indigent consortio alterius causae eiusdem ordinis, *C.*; quae non indigent consortio alterius causae diversi ordinis, *N.* — *Cdm.*: creaturae sunt causae totales in proprio ordine causarum secundarum, *C.*; sunt causae totales ad exclusionem causae primae, *N.* — *N. C.*

Scholia.

448. I. **Influxus immediatus Dei, quatenus respicit ipsum transitum causae agentis de potentia in actum, seu applicationem eius ad agendum, recte dicitur motio.** — Hoc patet ex communi modo loquendi; nam, sicut omne quod de carentia alicuius actus transit in actum dicitur *moveri*, et omne quod facit subiectum aliquod transire de carentia actus in actum dicitur *mo-*

vere, ita id *quo* aliquid actualiter transit de carentia in actum dicitur *motus*, et hic motus si in subiecto proveniat ex actione alicuius exterioris agentis, dicitur *motio*. Hinc patet veritas sequentis universalis propositionis :

449. II. **Deus movet omnes causas secundas, etiam liberas, ad agendum.** — Et sane de ratione omnis causae secundae ut sic, sine ulla exceptione, est ut non agat neque ad agendum procedat nisi sub influxu Dei. Ergo. — Hinc S. Thomas (1. 2^{ae}. q. 109. a. 1) : « Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi *moveatur* a Deo ». Et art. 9 : « Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae ». — Et, specialiter quoad causas liberas, in 1. p. q. 83. a. 1. ad 3um : « Deus est prima causa *movens* et naturales causas et *voluntarias*. Et sicut naturalibus causis *movendo* eas non aufert quin actus earum sint naturales, ita *movendo causas voluntarias*, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum eius potestatem ». (Cf. etiam 1. 2^{ae}. q. 9. a. 4. etc.).

Ut bene demonstrat Remer (*Theol. nat.* q. 17, prop. 2^{a}), haec est omnino *constans* doctrina S. Thomae, qui passim eam tradit verbis plane indubiis ; neque in hoc est dissensio inter doctores scholasticos, si pauci excipiantur. Sed quoniam non omnes conveniunt in *explicatione* huius *motionis*, praestat audire ex eodem S. Thoma quid ipse sentiat. Igitur ita loquitur in q. 3. *De pot.* a. 7. ad 7um : « Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed *id*, quod a Deo fit in re naturali, *quo actualiter agat*, est ut *intentio* sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificiis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut virtus in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur quod esset universale essendi principium : nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse : unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina ». — Iuxta mentem S. Thomae ergo, ut clare constat ex citatis verbis, motio, qua creatura ad agendum movetur, passive considerata in ipsa creatura idem est ac *intentio* creatae virtutis in suam operationem fundendam, seu non aliud est quam *quo* ipsa activa virtus de carentia operationis transit actualiter in actum operationis cui fundendae impenditur. — Ex hoc autem illud etiam evincitur, influxum Dei immediatum, prouti est motio ad agendum, habere prioritatem respectu ipsius operationis. Unde possumus circa ipsum influxum hanc propositionem statuere : influxus Dei immediatus in causam creatam actu agentem partim est *praevius* operationi (quatenus nempe idem est ac motio ad agendum : prius enim saltem natura est moveri ad agendum quam ipsum agere) ; partim est ei *simultaneus* (si nempe in ipsa operatione consideratur) ; partim est *subsequens* (si consideratur scilicet in effectu).

Assertio 97ª.

Divina motio non tollit a creata voluntate libertatem neque specificationis neque exercitii.

450. **Praenotanda.** Duplex distinguitur in voluntate libertas, nempe *specificationis* et *exercitii*. Libertas *specificationis* est per quam voluntas potest ponere hunc vel illum actum specie diversum, scilicet amorem huius vel illius obiecti, vel etiam amorem aut odium eiusdem obiecti. Libertas *exercitii* est per quam potest voluntas circa idem obiectum exercere vel non exercere actum sive amoris sive odii.

Libertas specificationis competit voluntati circa omnia bona *particularia*; non tamen circa bonum, vel felicitatem, vel ultimum finem *in communi*, nec circa illa quae forte cognoscantur ut necessario connexa cum ultimo fine. — Libertas vero exercitii competit voluntati non solum circa omnia particularia bona, sed etiam circa bonum et felicitatem et finem ultimum in communi, cum etiam circa ista possit exercere vel non exercere actum.

Voluntas in tantum potest libere omittere actum suum circa quodlibet obiectum, in quantum potest libere velle ipsum suum non agere potius quam agere; non potest autem seipsam ab operatione cohibere, nisi agendo, cum intelligi nullatenus possit quod voluntas, remanens in pura potentia volendi, exerceat tamen actualiter suam libertatem, libere se cohibendo ab actione. Quare libertas exercitii fundatur in ea libertate specificationis, qua potest voluntas libere velle suum agere vel non agere.

Non tamen est necesse ut antequam voluntas velit aliquod obiectum, semper velit *explicite* suum agere, sed sufficit ut illum *implicite* velit per volitionem obiecti. Item ad hoc quod voluntas libere omittat suum actum circa aliquod obiectum, non est necesse ut semper velit prius *directe* suum non agere, sed sufficit ut illud velit *indirecte*, volendo scilicet *non cogitare* de illo obiecto, vel *applicare* intellectum ad cogitandum aliud: remota enim cogitatione de obiecto, suspenditur quoque actus voluntatis circa illud.

His igitur suppositis ex tractatione de voluntate,

451. **Probatur thesis quoad 1ᵃᵐ partem.** — Motio divina in voluntate, ut constat ex dictis, non est nisi sola *intentio* ipsius voluntatis in suam operationem fundendam, in quantum refertur ad Deum ut ad principium entis. Atqui haec intentio voluntatis specificatur libere ab ipsa voluntate per ordinem ad hanc vel illam operationem: nam voluntas, in quantum libera, non solum non est essentialiter determinata ad unam speciem operationis, sed imo est essentialiter indifferens *active* ad hanc vel illam operationem, potens scilicet indifferenter ponere utramlibet. Haec siquidem est, ut sic dicamus, naturalis necessitas libertatis in

quantum huiusmodi, ut non possit ferri de necessitate in unam determinatam operationem, sed solum cum indifferentia ad utramlibet: unde voluntas libera, in quantum talis, dici debet essentialiter nata *intendere libere* suam virtutem in *utramlibet* operationem, quandocumque exit de otio in actum. Motio ergo divina voluntatis, quae idem est ac intentio, importat in voluntate aliquid etiam qua libere specificatum ab ipsa voluntate in ordine ad hanc vel illam operationem pro libito, et per consequens non tollit a creata voluntate libertatem specificationis.

Probatur thesis quoad 2am partem. — Motio divina, ut dictum est, importat in voluntate intentionem ad operandum etiam qua libere specificatam a voluntate: a voluntate autem potest sic specificari ut sit intentio ad volendum explicite aut implicite suum *agere*, vel intentio ad volendum directe aut indirecte suum *non agere*: per hoc vero quod voluntas potest libere velle suum agere, potest exercere actum circa ea quae voluntati proponuntur; et per hoc quod potest libere velle suum non agere, potest non exercere ullum actum circa ea. Atqui in hac potestate exercendi vel non exercendi actum suum, consistit libertas exercitii, quae, ut in praenotatis dictum est, fundatur in libertate specificandi intentionem ut sit ad actum volendi agere vel ad actum volendi non agere. Ergo motio divina non tollit, imo importat in actibus voluntatis libertatem exercitii.

Breviter utraque assertionis pars sic ostenditur. Deus movet voluntatem per motum qui libere est specificatus a voluntate in ordine ad volendum suum *agere* vel suum *non agere* et, si vult agere, ad volendum *hoc* vel *illud agere*. Porro in quantum voluntas potest specificare suum motum in ordine ad volendum suum agere vel non agere circa quodlibet aliud obiectum, habet libertatem exercitii; in quantum potest specificare suum motum in ordine ad volendum hoc vel illud agere, habet libertatem specificationis. Ergo sub Dei motione remanet in voluntate libertas tum exercitii, tum specificationis.

Obiectiones.

452. *Ob.* 1°. — Voluntas libera est facultas quae seipsam movet ad agendum. Sed quod a Deo movetur ad agendum, non seipsum ad agendum movet. Ergo voluntas libera non movetur a Deo ad agendum.

Resp. — *D. M.*: ita tamen ut a Deo moveatur ad movendum seipsam, *C.*; ita ut seipsam moveat independenter a Deo movente, *N.* — *Cdm.*: si a Deo moveatur ad agendum, sed non ad movendum seipsum, *C.*; si a Deo movetur ad movendum seipsum, *N.* — *N. C.*

Ob. 2°. — Voluntatem moveri nihil est aliud quam velle: omnis enim actus voluntatis est volitio. Si ergo voluntas ad volendum deberet moveri, deberet velle ad volendum in infinitum, quod repugnat. Ergo voluntas non eget moveri ad volendum.

Resp. — *N. M.*: motus enim voluntatis ad volendum non est ipsa volitio quae funditur a voluntate, sed est sola intentio actualis eiusdem voluntatis ad fundendam operationem, prout supra declaratum est. — *D. rat*

add. : omnis actus voluntatis, idest omnis operatio voluntatis, est volitio, *C.* ; omnis actualitas sive formalis sive intentionalis voluntatis est volitio, *N.* — Sane in voluntate possunt dari ex. gr. habitus virtutum et variae dispositiones, quae sunt eius aliquae actualitates, nec tamen sunt eius volitiones. Item ergo dari poterit actualis intentio ad fundendam operationem, quae sit mera intentio ad volendum, et non volitio. (Cf. verba S. Th. superius citata, *De pot.*, q. 3. a. 7).

Ob. 3°. — Motio esse non potest nisi ad unum determinatum actum sicut ad terminum. Sed si motio in voluntate est ad unum actum determinatum, iam voluntas non est libera ad volendum hoc vel illud. Ergo non est ponenda in voluntate motio.

Resp. — *D. M.* : et tamen motio includit liberam specificationem datam ab ipsa libera voluntate suae intentioni ad hunc vel illum determinatum actum, *C.* ; non includit liberam intentionis specificationem a voluntate, *N.* — *Cdm.* : si motio non includeret liberam intentionis specificationem a voluntate, *C.* ; si includit, *N.* — *N. C.* — Voluntas libere specificat suam intentionem in hunc vel in illum actum. Ipsa vero haec intentio sic vel sic libere specificata a voluntate, prout refertur ad Deum secundum formalem rationem entis sicut ad principium, est divina motio voluntatis ad operandum. Ergo divina motio, quae idem est ac intentio, involvit ipsam liberam intentionis specificationem a voluntate, ac proinde non obstat libertati voluntatis, imo illam importat.

Ob. 4°. — Voluntas est libera etiam quantum ad exercitium sui actus, ita scilicet ut in eius potestate sit ponere vel non ponere actum suum, tamquam eius domina. Sed, si non posset agere nisi moveretur ab alio, non esset domina sui actus ; quia data motione non posset non agere, negata vero motione non posset agere. Ergo nulla motio ab extrinseco dici potest requiri ad operationem liberae voluntatis.

Resp. — *D. M.* : ita tamen, ut in tantum possit per libertatem exercitii ponere vel non ponere actum circa obiectum propositum ab intellectu, in quantum potest per libertatem specificationis velle suum agere vel non agere circa illud, *C.* ; ita ut possit ponere vel non ponere actum circa obiectum independenter ab hoc quod possit velle suum agere vel non agere, *N.* — *D. m.* : non esset domina relate ad *exercitium* illius actus quo libere sola libertate specificationis vult suum agere vel suum non agere, *C.* ; non esset domina relate ad *specificationem* dicti actus, et consequenter relate etiam ad *exercitium* actuum circa alia obiecta proposita ab intellectu, *N.* — *N. C.*

Voluntas habet ut sit potentia agendi et non agendi, in quantum sequitur intellectum in quo accipi potest ut particulare bonum tam hoc quod est *agere*, quam hoc quod est *non agere* ipsius voluntatis, seu *velle* et *non velle*. Cum enim a nullo particulari bono necessitetur voluntas, si haec adhaeret intellectui proponenti hoc particulare bonum quod est *agere* (quod fieri potest vel explicite, vel implicite ad propositionem cuiuslibet obiecti volibilis), talis adhaesio imputatur voluntati ut libera, quia voluntas aeque poterat non adhaerere intellectui proponenti *agere*. In tantum autem non adhaeret intellectui proponenti *agere*, in quantum intellectus accipit illud etiam ut non bonum, seu in quantum ostendit quodammodo ut bonum etiam *non agere*, et huic voluntas adhaeret. Similiter si voluntas adhaeret intellectui proponenti *non agere*, talis adhaesio imputatur ut libera voluntati, quia poterat voluntas adhaerere intellectui proponenti *agere*. Quod si voluntas nullum actum ederet, non adhaerendo intellectui neque ut proponenti *agere*, neque ut proponenti *non agere*, huiusmodi negatio actus nullo modo haberet rationem voluntariae : ab eo enim quod est mere in potentia, ut in hypothesi esset voluntas, nihil omnino procedit, neque directe, neque indirecte, neque per se, neque per accidens. Unde tunc solum voluntas libere abstinet ab actu suo circa obiecta, quando vult saltem implicite suum *non agere* circa illa.

Sed quod voluntas primo appetat *agere* vel *non agere* non potest haberi consequenter ad praecedentem appetitionem agendi vel non agendi : secus eundum esset in infinitum. Ergo primus actus voluntatis quo fertur vel in hoc quod est *agere* (saltem *implicite* in volitione alicuius obiecti), vel in hoc quod est *non agere*, non est liber libertate exercitii, sed solum specificationis. Porro voluntas nequit impedire ne moveatur ad exercendum primo aliquem actum ; sed, cum possit libere specificare suum motum ut sit etiam ad actum volendi suum *non agere*, potest impedire ne actum ullum ponat circa obiecta quae proponuntur ab intellectu. Et ideo respectu actuum circa praedicta obiecta, voluntas est libera et domina non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

Ob. 5°. — Si libertas exercitii fundaretur in libertate specificationis, numquam esset possibilis actus qui sit liber solum quoad exercitium et non quoad specificationem. Sed hoc est falsum : nam ex. gr. actus volendi bonum in communi est nobis liber quoad exercitium, sed non quoad specificationem. Ergo libertas exercitii non debet fundari in praecedente actu qui specificative tantum sit liber.

Resp. — *N. M.* Solum sequitur, primum actum voluntatis non posse esse liberum etiam libertate exercitii. Sed actus qui ab illo primo pendent, quique a voluntate possunt poni et non poni, poterunt esse liberi quoad exercitium sed non quoad specificationem, si nempe obiectum est tale quod non possit non amari, cuiusmodi est bonum in communi.

Ob. 6°. — Potentia libera est quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, agere hoc vel illud. Sed posita in voluntate motione proveniente ab extrinseco, voluntas non potest non agere. Ergo voluntas libera nequit ab extrinseco moveri ad agendum.

Resp. — *D. M.* : potentia libera est quae, positis omnibus requisitis ad agendum, idest omnibus quae requiruntur ad constituendam potentiam proxime expeditam ad agendum seu perfectam in actu primo, potest agere et non agere, et agere hoc vel illud, *C.* ; potentia libera est quae, positis omnibus requisitis ad agendum, idest omnibus quae requiruntur ad constituendum ipsum actum secundum sive operationem, potest agere et non agere, et agere hoc vel illud, *Subd.* : quae potest absolute, *C.* ; quae potest ex hypothesi quod agat, *N.* — *D. m. quoad 1.am p.* : posita in voluntate motione proveniente ab extrinseco, voluntas non potest non agere quoad primum actum quo libere velit ipsum suum agere vel non agere, *C.* ; quasi non possit eligere ipsum non agere prae suo opposito quod est agere, *N.* — *D. m. quoad 2.am p.* : posita in voluntate motione proveniente ab extrinseco, voluntas non potest non agere illud unum ad quod motio datur, ex hypothesi quod libere specificet suum motum ad illud unum, *C.* ; absolute, *N.* — *N. C.*

Ob. 7°. — Quod indiget moveri ab extrinseco ad operandum, habet respectu operationis indifferentiam mere passivam et negativam, non autem activam et positivam. Sed libera voluntas habet ad suam operationem indifferentiam activam et positivam. Ergo non indiget moveri ab exteriori ad agendum.

Resp. — *D. M.* : si movetur per modum potentiae necessariae, *C.* ; si per modum liberae, *N.* — *C. m.* — *N. C.* — Solutio satis constat ex dictis.

LAUS DEO ET MARIAE

INDEX

PROOEMIUM . . . . . Pag. 3

PARS PRIMA
De ipso esse Dei.

CAPUT I
De cognoscibilitate divinae existentiae.

Naturali theologiae competit agere de existentia sui subiecti . . » 7
Sententiae diversae de cognoscibilitate existentiae Dei . . . » 8
Ass. 1ª. — *(Contra ontologismum).* Nulla est ratio entis nobis immediate cognita in seipsa, quae conveniat cum ea ratione quam exhibet nominalis definitio Dei . . . . . » 10
Obiectiones . . . . . » 12
Ass. 2ª. — Quamvis supposita iam existentia entis quod significamus nomine Dei, propositio obiectiva *Deus est* dici debeat per se nota secundum se, tamen non est per se nota etiam quoad nos . . . . . » 14
Ass. 3ª. — Existentia Dei probari non potest demonstratione quae sit ullo modo (nempe sive formaliter, sive virtualiter, sive etiam improprie tantum) a priori . . . . . » 18
Obiectiones contra praecedentes duas theses . . . » 21
Ass. 4ª. — *(Contra fideismum et immanentismum).* Deum esse, demonstrari potest per rationem demonstratione a posteriori » 25
COROLL. — *(Demonstratio a posteriori est necessaria, et quo sensu)* » 31
Obiectiones . . . . . » 32
SCHOL. — *De principio causalitatis* . . . . . » 35

CAPUT II
Demonstrationes divinae existentiae.

Quonam sub conceptu sufficiat Deum ut realiter existentem ostendere » 36
Demonstrationum divinae existentiae divisio . . . . . » ib.
Ass. 5ª. — Ex rerum mutabilitate necessario colligitur existentia Dei sub ratione primi moventis quod a nullo movetur . » 37

Obiectiones . . . . . Pag. 42
Ass. 6ª. — Ex ordine causarum efficientium per se subordinatarum colligitur existentia Dei sub ratione primae causae quae ab alia non pendet in causando . . . . . » 44
Obiectiones . . . . . » 46
SCHOL. — *(Demonstratio existentiae Dei sub ratione primae causae analogae, et universalissimae)* . . . . . » 48
Ass. 7ª. — Deum esse ostenditur ratione sumpta ex contingenti et necessario . . . . . » 50
Obiectiones . . . . . » 53
Ass. 8ª. — Ex gradibus diversis perfectionum quae in rebus inveniuntur, colligitur existentia Dei sub ratione primi entis quod est maxime tale et est causa ceterorum . . . » 54
Obiectiones . . . . . » 57
Ass. 9ª. — Ex rerum naturalium ordine in proprios fines, necessario concludi debet existentia Dei sub notione cuiusdam supremae intelligentiae quae totius naturae sit ordinatrix . » 59
Obiectiones . . . . . » 61
Ass. 10ª. — Deum esse evincitur ex consensu omnium gentium in agnoscenda divinitate . . . . . » 63
Obiectiones . . . . . » 66
APPENDIX 1ª. — *Aliae quaedam divinae existentiae demonstrationes* » 68
APPENDIX 2ª. — *De moderna critica argumentorum circa divinam existentiam* . . . . . » 71
SCHOL. I. — *De atheismo* . . . . . » 75
II. — *Quo genere naturalis certitudinis sit certa existentia Dei* » 79
III. — *De influxu voluntatis in assensum circa divinam existentiam* . . . . . » ib.
IV. — *De obligatione morali assentiendi divinae existentiae* . » 80

CAPUT III

De propria ratione qua esse competit Deo.

Cur hoc loco haec quaestio tractetur . . . . . » 81
Ass. 11ª. — Ex ipsis notionibus sub quibus iuxta quinque S. Thomae vias Deum existere probatum est, illico eruitur *esse* Dei cum ipsa eius essentia indentificari, seu Deum esse ipsum esse subsistens . . . . . » 82
COROLL. — *(Deus est actus purissimus)* . . . . . » 83
Obiectiones . . . . . » 84
SCHOL. I. — *Quomodo de Deo dicatur hoc nomen* ens . . . » 85
II. — *Quo sensu dici possit solum Deum* proprie *esse* . » 86
III. — *Quomodo solus Deus dicatur ens* per essentiam . » 87

PARS SECUNDA

De essentia et attributis Dei.

Quomodo sit procedendum in investigatione attributorum Dei . . » 88
Continuatio rerum et ordo dicendorum . . . . . » 90

CAPUT I

De essentia metaphysica Dei.

Quo spectet inquisitio de proprio constitutivo metaphysicae essentiae Dei . . . . . » ib.

De diversis acceptionibus essentiae divinae . . . . . Pag. 91
Diversae sententiae circa essentiam Dei metaphysicam . . . » 92
Ass. 12ª. — Essentia Dei metaphysica continetur ea ratione qua Deus exhibetur ut ipsum esse subsistens . . . . » 93
COROLL. I. — *Essentia Dei metaphysica poni non debet in infinitate* » 96
II. — *Essentia Dei metaphysica non est ponenda in ratione intellectus subsistentis* . . . . . » 97
III. — *Quid observandum circa modum loquendi eorum qui Dei essentiam metaphysicam vocant* aseitatem, *idest rationem entis* a se . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 98
SCHOL. — *De notione et divisione attributorum Dei* . . . » 100

CAPUT II
De simplicitate Dei.

Quaestionis ratio et ordo . . . . . » 103
Ass. 13ª. — Deus est simplex . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 104
COROLL. I. — *Divina substantia non est extensa in partes quantitativas* . . . . . » 106
II. — *Divina substantia non est corporea* . . . . » ib.
Nota. — *De anthropomorphismo* . . . . . » 107
III. — *In essentia divina nullatenus est compositio ex materia et forma* . . . . . » ib.
VI. — *In Deo non est compositio substantiae et accidentis*. » 108
V. — *In Deo essentia et esse sunt idem* . . . . » 109
Ass. 14ª. — In Deo natura et suppositum sunt omnino idem . » ib.
Obiectiones . . . . . » 112
Ass. 15ª. — In Deo non est compositio generis et differentiae; neque solum Deus dicendus est non esse in genere simpliciter et proprie, sed ne reductive quidem . . . . . » 113
Obiectiones . . . . . » 116
Ass. 16ª. — Deus nequit componere cum aliis . . . . » 117
Ass. 17ª. — Non est contra divinam simplicitatem multiplicatio relationum inter creaturas et Deum, cum hae sint quidem realiter in ipsis creaturis, sed non sint aliquid realiter in ipso Deo . . . . . » 119
Obiectiones . . . . . » 124
Ass. 18ª. — Divina attributa a divina essentia et inter se distinguuntur non realiter, aut formaliter ex natura rei; sed secundum illam distinctionem rationis ratiocinatae quae dicitur minor seu penes implicitum et explicitum . . . . » 126
Obiectiones . . . . . » 130
APPENDIX. — *(De distinctione rationum in Deo iuxta S. Thomam)* » 133

CAPUT III
De perfectione et infinitate Dei.

Rerum nexus . . . . . » 137
Ass. 19ª. — Deus est perfectissimus, in eoque omnium rerum perfectiones continentur . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 138
Ass. 20ª. — Perfectiones simplices prout considerantur secundum propriam formalem rationem sunt in essentia divina forma-

liter ; prout vero considerantur secundum limitatum modum essendi quem habent in creaturis sunt in eo eminenter. Perfectiones autem mixtae non sunt in Deo formaliter, sed eminenter . . . . . Pag. 139
Obiectiones . . . . . » 142
Schol. I. — *Omnes creatae perfectiones secundum omnes proprias determinationes dici debent esse in Deo etiam virtualiter* . . . . . » ib.
II. — *Deus simul et creaturae non sunt aliquid perfectius quam solus Deus* . . . . . » 143
Ass. 21ª. — In creaturis invenitur Dei similitudo, sed solum secundum analogiam . . . . . » 144
Obiectiones . . . . . » 145
Coroll. — *De nominibus Dei* . . . . . » 146
Ass. 22ª. — Deus est infinitus ; eique soli competit esse secundum essentiam simpliciter infinitum, quamvis aliquid aliud possit esse infinitum secundum quid . . . . . » 148
Obiectiones . . . . . » 152

CAPUT IV

De immensitate et omnipraesentia Dei.

Consecutio quaestionum . . . . . » 153
Ass. 23ª. — Deus est immensus . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 157
Ass. 24ª. — Formalis ratio cur Deus est praesens locis non alia est, quam operatio divina seu contactus divinae virtutis, qua rebus omnibus Deus communicat et conservat esse . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 162
Ass. 25ª. — Deus est in omnibus rebus atque ubique totus . » 163
Obiectiones . . . . . » 165
Schol. I. — *Deus est ubique per essentiam, per praesentiam et per potentiam* . . . . . » 166
II. — *Quomodo esse ubique sit proprium Dei* . . . » 167
III. — *An Deus dici possit esse in spatiis imaginariis* . . » ib.

CAPUT V

De immutabilitate et aeternitate Dei.

Ordo tractationis . . . . . » 168
Ass. 26ª. — Deus est omnino immutabilis ; atque haec absoluta immutabilitas est tantum ipsius propria . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 171
Ass. 27ª. — Deus est aeternus . . . . . » 172
Obiectiones . . . . . » 178
Coroll. I. — *Deus est sua aeternitas* . . . . . » ib.
II. — *Esse aeternum est proprium solius Dei* . . . » ib.

CAPUT VI

De Dei unitate et diversitate a quolibet alio.

Continuatio rerum . . . . . » 179
Ass. 28ª. — *(Contra polytheismum).* Deus non solum est unus genere vel specie, sed est omnino unicus . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 185

Ass. 29ª. — Nullum admitti potest principium summe malum quod sit causa omnis mali: quare dualismus Manichaeorum omnino absurdus dicendus est . . . . . Pag. 186
Obiectiones . . . . . » 194
SCHOL. I. — *Deus est maxime unus* . . . . . » 196
II. — *(Quomodo divinae unitati non obstet Trinitas Personarum)* . . . . . » ib.
Ass. 30ª. — Deus est omnino diversus a qualibet alia re. Quare pantheismi systema prorsus absurdum est . . . . . » 198
Obiectiones . . . . . » 203
SCHOL. — *Quomodo haec veritas « Deus est diversus a quolibet alio » non obsit verae praedicationi: Deus est homo* . . . . » 206

CAPUT VII
De divina veritate.

Dicendorum ratio . . . . . » 209
Ass. 31ª. — Deus est ipsa veritas . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 213
SCHOL. I. — *Quo sensu dici possit omnia vera esse veritate divina* » 214
II. — *Quomodo in essentia divina attendi possit veritas per ordinem ad intellectum creatum* . . . . . » 216
Ass. 32ª. — Essentia divina ut est in se nequit naturaliter intelligi ab intellectu creato. Supposito tamen facto elevationis intellectus ad visionem divinae essentiae, ostendi potest hoc non implicare contradictionem cum natura intellectus creati » 217
Obiectiones . . . . . » 222
COROLL. — *(Ergo ex parte naturae nulla exigentia talis visionis; unde nec de facto, nec de possibilitate eius constare potest naturaliter)* . . . . . » 225
APPENDIX. — *Quaedam circa beatam visionem quaestiunculae solvuntur* . . . . . » 228

CAPUT VIII
De divina bonitate.

Rerum continuatio . . . . . » 233
Ass. 33ª. — Deus est summum bonum in seipso, et ipsa bonitas subsistens; est etiam summum bonum et ipsa bonitas respectu omnium . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 241
SCHOL. I. — *Solus Deus est bonus per essentiam* . . . . » 242
II. — *Quomodo omnia dici queant bona bonitate divina* . » 243
Ass. 34ª. — Deus est ipsa pulcritudo . . . . . » 245

PARS TERTIA
De iis quae pertinent ad divinam operationem.

CAPUT I
De scientia divina.

Dicendorum distributio . . . . . » 249
Ass. 35ª. — Deus est naturae intellectualis . . . . . » 250

Ass. 36ª. — In Deo intelligere, intellectus, formale principium intellectionis, et intellectum in actu sunt idem ac divina substantia, et divinum esse . . . . . Pag. 257
Obiectiones . . . . . » 259
Coroll. I. — *In Deo intellectio nec est in potentia nec in habitu, sed semper in actu* . . . . . » 260
II. — *Intellectus divinus non intelligit successive, sed omnia simul* . . . . . » 261
III. — *Intellectio divina non est discursiva, neque per compositionem et divisionem* . . . . . » ib.
Ass. 37ª. — Deus seipsum intelligit atque comprehendit . . » 262
Obiectiones . . . . . » 264
Ass. 38ª. — Nullius cognoscibilis cognitio Deo deesse potest . » 266
Obiectiones . . . . . » 267
Ass. 39ª. — Divina essentia non solum est unicum obiectum formale sub quo omnia a Deo intelliguntur, sed etiam unicum obiectum materiale primarium, quod nempe primo et per se intelligitur a divino intellectu . . . . . » 268
Schol. — *(Deus ergo cognoscit creaturas solum in seipso, licet eas cognoscat perfectissime ut sunt in seipsis)* . . . . » 273
Obiectiones . . . . . » 276
Ass. 40ª. — Deus omnia alia a se intelligit in essentia sua cognita secundum quod est principium entium . . . . » 280
Obiectiones . . . . . » 282
Ass. 41ª. — Deus in sua essentia cognita ut diversimode imitabili et participabili ad extra cognoscit infinita possibilia . » 284
Obiectiones . . . . . » 286
Ass. 42ª. — Omnia quaecumque existunt in quavis temporis differentia cognoscit Deus in sua essentia praesentialiter; unde etiam contingentia futura a Deo cognosci dicenda sunt . » 288
Obiectiones . . . . . » 292
Ass. 43ª. — Deus in sua essentia cognoscit etiam omnia futuribilia, seu contingentia sub conditione futura . . . . » 294
Obiectiones . . . . . » 297
Ass. 44ª. — Deus cognoscit etiam omnia mala, omnesque privationes et defectus; non tamen per rationes proprias ipsorum, sed per rationem bonorum . . . . . » 298
Obiectiones . . . . . » 299
Ass. 45ª. — Deus cognoscit singularia materialia . . . . » 300
Obiectiones . . . . . » 301
Ass. 46ª. — Deus cognoscit omnia enuntiabilia, necnon omnia entia rationis quae quomodocumque in intellectu nostro formari possunt . . . . . » 302
Obiectiones . . . . . » 303
Schol. I. — *De medio divinae cognitionis generatim* . . . » ib.
II. — *De medio in quo Deus cognoscit futuribilia* . . » 306
Ass. 47ª. — Scientia Dei est causa rerum secundum quod habet voluntatem adiunctam; non tamen omnium scitorum Deus est causa; neque omnibus rebus scientia Dei imponit necessitatem simpliciter . . . . . » 318
Obiectiones . . . . . » 321
Ass. 48ª. — Scientia Dei non est variabilis . . . . . » 322
Obiectiones . . . . . » 323
Ass. 49ª. — In Deo est scientia tum speculativa tum practica . » 325
Ass. 50ª. — Scientia Dei dividitur adaequate in scientiam visionis, et scientiam simplicis intelligentiae; quibus iure adiungitur scientia *media* ad designandam scientiam futuribilium . . » 326

SCHOL. — *Qua ratione differat scientia visionis a scientia practica* Pag. 329
Ass. 51ª. — In Deo distinguuntur etiam scientia approbationis et improbationis, scientia necessaria et libera . . . . » ib.
Ass. 52ª. — Necesse est in mente divina ponere rerum ideas, quae quidem plures dicendae sunt salva omnino divina simplicitate . . . . . » 331
Obiectiones . . . . . » 333
SCHOL. — *Utrum omnium quae Deus cognoscit sint ideae in ipso* . » 335

CAPUT II
De divina voluntate.

Rerum connexio et ordo . . . . . » 336
Ass. 53ª. — In Deo est voluntas, quae idem est ac divina essentia ; unde non se habet secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum . . . . . » 337
Obiectiones . . . . . » 338
Ass. 54ª. — Principale volitum Dei, idest quod est primo et per se volitum a Deo, est sola divina essentia. Volendo autem se vult Deus etiam alia a se . . . . . » 339
Obiectiones . . . . . » 341
COROLL. I. — *Deus uno actu voluntatis se et alia vult* . . . » 342
II. — *Volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae* . . . . . » ib.
III. — *Divina voluntas ad singularia bona se extendit* . » 343
SCHOL. I. — *Utrum Deus velit etiam ea quae nondum sunt* . . » ib.
II. — *Voluntas Dei non est impossibilium secundum se* . » 344
Ass. 55ª. — Deus seipsum necessario, alia autem a se libere vult » ib.
COROLL. — *In Deo est accipere liberum arbitrium* . . . . » 346
Obiectiones . . . . . » ib.
SCHOL. — *In quo consistat libertas arbitrii in Deo ; et quomodo attributo immutabilitatis minime repugnet* . . . . . » 348
Ass. 56ª. — Voluntas Dei est causa rerum ; ipsa vero nullo modo causam habet, etsi ea quae sunt ad finem velit Deus ordinari in finem . . . . . » 351
Obiectiones . . . . . » 352
COROLL. — *(Voluntas Dei dici ergo potest rationabilis ; nec excludit causas secundas, earumque ordinationem)* . . . . » 353
Ass. 57ª. — Voluntas Dei distinguitur in voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Quintuplex autem voluntas signi merito assignatur . . . . . » 354
Obiectiones . . . . . » 356
Ass. 58ª. — Voluntas beneplaciti convenienter distinguitur in antecedentem et consequentem ; quarum prior dici etiam potest voluntas secundum quid et conditionata, altera voluntas simpliciter et absoluta . . . . . » 358
Obiectiones . . . . . » 359
SCHOL. — *(De Dei voluntate salvifica)* . . . . . » 360
Ass. 59ª. — Nihil subtrahitur ab ordine causalitatis divinae voluntatis ; voluntas tamen Dei quae semper impletur non ea censenda est quae dicitur antecedens, sed quae dicitur consequens . . . . . » 361
Obiectiones . . . . . » 363
Ass. 60ª. — Voluntas Dei omnino immutabilis dicenda est . » 364
Obiectiones . . . . . » ib.

Ass. 61ª. — Divina voluntas non omnibus rebus absolutam necessitatem imponit . . . . . Pag. 365
Obiectiones . . . . . » 366
Ass. 62ª. — Malum culpae Deus nullo modo vult; malum autem naturalis defectus vel malum poenae vult per accidens, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum . . » 367
Obiectiones . . . . . » 369
COROLL. — *Quomodo mala dicantur fieri praeter vel contra Dei voluntatem* . . . . . » 370
Ass. 63ª. — Divinae voluntati conformari oportet voluntatem creaturae. Haec vero conformitas voluntatum attenditur praecipue secundum volitum formaliter spectatum . . . » 371
Obiectiones . . . . . » 375
Ass. 64ª. — Actus divinae voluntatis, secundum analogiam ad actus humanae voluntatis, distingui possunt iuxta triplicem ordinem. Porro inter actus qui pertinent ad primum ordinem (nempe ordinem passionum), *amor* imprimis Deo competere dicendus est . . . . . » 376
Notanda circa amorem Dei . . . . . » 377
Ass. 65ª. — Praeter actum amoris, secundum ordinem passionum tribui debent Deo proprie seu formaliter *gaudium* et *delectatio, zelus, odium abominationis* mali. Alii vero actus nequeunt attribui voluntati divinae nisi tantum metaphorice . » 378
Ass. 66ª. — Actus, qui in voluntate attenduntur secundum ordinem quem tenet in suis operationibus, distingui possunt per rationem etiam in Deo. Quoad actus vero diversarum virtutum, alii quidem (sicut *misericordia, liberalitas* etc.) Deo tribui possunt proprie et formaliter; alii vero non possunt » 380
Ass. 67ª. — Iustitia generalis seu legalis evidenter in Deo formaliter ponenda est. Quod spectat iustitiam particularem, distributiva quidem proprie convenit Deo, commutativa vero nonnisi quodammodo in Deo attendi potest . . . . » 383

CAPUT III
De vita divina.

Continuatio rerum . . . . . » 386
Ass. 68ª. — Deo maxime convenit vita . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 392
SCHOL. — *Quo sensu omnia sint vita in Deo* . . . . . » ib.

CAPUT IV
De activa potentia divina.

Rerum successio et ordo . . . . . » 393
Ass. 69ª. — In Deo est potentia activa, cuius tamen ratio salvatur solum quantum ad hoc, quod est principium effectus. Porro non solum potentia in Deo non differt realiter a scientia et voluntate, (sicut nec a divina essentia); sed specialissima ratione dicenda est non differre ab illis nisi penes implicitum et explicitum . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 395
Ass. 70ª. — Potentia Dei est infinita . . . . . » 397
Obiectiones . . . . . » 398
Ass. 71ª. — Deus facere quidem potest quae sunt impossibilia *naturae*, sed non quae sunt impossibilia *secundum se* . . » 399

Obiectiones . . . . . Pag. 401
Ass. 72ª. — Deus potest absolute facere quae non facit et meliora facere iis quae facit . . . . . » 402
Obiectiones . . . . . » 404
Ass. 73ª. — Cum ad omnia quae in se possibilia sunt extendatur divina potentia, recte Deus dicitur omnipotens . . . » 406
Obiectiones . . . . . » 407
SCHOL. — *De divina beatitudine* . . . . . » 408

PARS QUARTA
De productione et gubernatione rerum a Deo.

CAPUT I
De processu creaturarum a Deo sicut a causa.

Continuatio rerum . . . . . » 410
Ass. 74ª. — Nihil esse potest nisi a Deo: unde etiam materia prima esse a Deo dicenda est . . . . . » 411
Obiectiones . . . . . » ib.
COROLL. I. — *Quidquid est, a solo Deo proprie pendet sub ratione entis simpliciter* . . . . . » 413
II. — *Deus solus est causa entis in quantum huiusmodi et non solum in quantum est tale vel tale* . . » ib.
SCHOL. — *Deus est causa rerum non ex necessitate naturae* . . » 414
Ass. 75ª. — Deus est omnium causa exemplaris . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 415
Ass. 76ª. — Deus est omnium causa finalis, non quidem ut aliquid a rebus constitutum, vel cui a rebus aliquid acquiratur, sed ut aliquid praeexistens ab unaquaque re suo modo obtinendum . . . . . » 416
Obiectiones . . . . . » 422
Ass. 77ª. — Recte quoque dicitur finis omnium rerum esse gloria Dei extrinseca . . . . . » 423
COROLL. — *(Quomodo creatura intellectualis se habeat circa finem)* » 424

CAPUT II
De modo emanationis rerum a Deo.

Dicendorum ratio et ordo . . . . . » 425
Errores circa primam originem rerum . . . . . » ib.
Ass. 78ª. — Emanatio totius entis a causa prima non fuit per modum divisionis aut extensionis aut cuiuscumque evolutionis substantiae divinae, sed per effectionem ex nihilo, seu per creationem . . . . . » 426
Obiectiones . . . . . » 428
SCHOL. I. — *Creationis variae notiones* . . . . . » 429
II. — *Quaedam de creatione passiva declarantur* . . » ib.
Quaedam circa creationem activam statuuntur . . » 432
III. — *Creatio proprie competit rebus subsistentibus* . . » 434
Ass. 79ª. — Solus Deus est per se principalis causa creandi: creatura vero non solum non potest aliquid creare ut causa principalis dependens a Deo, sed ne instrumentaliter quidem » 435
Obiectiones . . . . . » 437

Ass. 80ª. — Non est necessarium creaturam ullam fuisse ab aeterno . . . . . Pag. 439
Obiectiones . . . . . » 441
Schol. — *Controversia de possibilitate creationis ab aeterno* . . » 443

CAPUT III
De divina providentia.

Tractationis ordo . . . . . » 447
Ass. 81ª. — In Deo est providentia . . . . . » 448
Obiectiones . . . . . » 452
Coroll. I. — *In Deo nonnisi creaturarum est providentia* . . » 453
II. — *Finis, cuius voluntio et intentio providentiae divinae supponitur, est bonitas Dei tali vel tali modo manifestanda* . . . . . » ib.
III. — *Providentia in Deo ratione differt a scientia etiam practica, a gubernatione, cura, idea, fato, lege aeterna, arte et dispositione* . . . . . » ib.
Ass. 82ª. — Divina providentia se extendit ad omnia prorsus entia non modo quantum ad rationes ipsorum universales, sed etiam quantum ad singulares; nec solum incorruptibilia respicit, sed corruptibilia quoque quantumvis minima et vilia » 455
Obiectiones . . . . . » 457
Ass. 83ª. — Divina providentia se extendit etiam ad ea quae sunt casualia et fortuita respectu causarum secundarum . . » 458
Ass. 84ª. — Providentia divina est infallibilis seu non deficit ab assecutione finis generalis et finium particularium quos Deus vult voluntate absoluta et consequente; nec tamen excludit contingentiam et libertatem a rebus . . . . . » 459
Obiectiones . . . . . » 461
Schol. — *De praedestinatione* . . . . . » 462
Ass. 85ª. — Divina providentia non excludit a rebus mala sive physica sive moralia . . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 464
Ass. 86ª. — Intellectuales creaturae speciali modo a divina providentia reguntur . . . . . » 467
Obiectiones . . . . . » 469
Schol. — *Altiori modo divina providentia respicit bonos quam malos* » 470
Ass. 87ª. — Deus immediate omnibus providet quantum ad ordinis rationem; quantum vero ad ordinis executionem aliquibus providet mediantibus aliis . . . . . » 471
Obiectiones . . . . . » 472
Schol. — *Divinae providentiae proprietates recte assignantur: certitudo seu infallibilitas, universalitas, immediatio et suavitas* . » 473

CAPUT IV
De executione ordinis rerum in finem seu de divina gubernatione.

Ordo rerum . . . . . Pag. 473
Ass. 88ª. — Divina gubernatio ita ad omnia se extendit, ut nihil praeter eius ordinem contingere possit . . . . . » 474
Obiectiones . . . . . » 475
Ass. 89ª. — Deus potest quaedam facere praeter rerum ordinem prout dependet a qualibet causa secunda, non vero prout dependet a causa prima . . . . . » 476

Obiectiones . . . . . Pag. 477
Ass. 90ª. — Quaecumque a Deo fiunt praeter naturalem ordinem rebus inditum et sensibus sunt manifesta, recte dicuntur *miracula* . . . . . » 480
Obiectiones . . . . . » 482
SCHOL. I. — *Tres miraculorum gradus recte assignantur, quorum supremum tenent miracula* quoad substantiam, *medium miracula* quoad subiectum, *infimum miracula* quoad modum . . . . . » 483
II. — *Miracula omnia iterum distingui possunt prout sunt* supra *vel* contra *vel* praeter *naturam* . . . » ib.
Ass. 91ª. — Solus Deus potest proprie dicta miracula facere tamquam principalis causa . . . . . » 484
Obiectiones . . . . . » 485
SCHOL. I. — *Boni spiritus et homines possunt vera miracula facere tamquam Dei instrumenta et ministri* . . . » 487
II. — *Mali spiritus neque instrumentaliter ad vera miracula facienda assumuntur, quod tamen quandoque fit in malis hominibus* . . . . . » ib.
III. — *Ex miraculis specialis habetur testificatio divinitatis, quae maxime idonea est ad supernaturalem doctrinam confirmandam* . . . . . » 488
Ass. 92ª. — Miracula proprie dicta possunt ut talia cognosci. Idem dicendum est de omnibus signis divinis, etiam quae a Deo per creatas virtutes procedunt; a quibus falsa signa optime distingui possunt . . . . . » 489
Ass. 93ª. — Effectus gubernationis ex parte finis est unus. Ex parte vero eorum quibus ad finem creatura perducitur, duo sunt gubernationis effectus generales, particulares vero innumerabiles . . . . . » 491

CAPUT V

De primo effectu gubernationis divinae, qui est rerum conservatio.

Dicendorum ordo . . . . . Pag. 492
Ass. 94ª. — Res creatae omnes indigent positiva et directa Dei conservatione ut in essendo perseverent . . . . » ib.
Obiectiones . . . . . » 494
SCHOL. — *Nulli creaturae potest Deus communicare ut per se in esse conservetur independenter ab ipso* . . . . . » 496
Ass. 95ª. — Deus potest de potentia absoluta res creatas in nihilum redigere . . . . . » 497
Obiectiones . . . . . » ib.
SCHOL. — *Utrum spectata potentia Dei ordinata dici possit, aliquam creaturam esse in nihilum redigendam* . . . . . » 500

CAPUT VI

De altero divinae gubernationis effectu, seu de influxu Dei in causas secundas.

Dicendorum ratio . . . . . » 501
Ass. 96ª. — In omnem actualitatem quae invenitur in causis creatis actu operantibus, et in omne illud quod ex ipsis procedit influit Deus non solum influxu mediato, verum etiam immediato . . . . . » ib.

Obiectiones . . . . . Pag. 505
SCHOL. I. — *Influxus immediatus Dei, quatenus respicit ipsum transitum causae agentis de potentia in actum, seu applicationem eius ad agendum, recte dicitur* motio . . . . . » 509
II. — *Deus movet omnes causas secundas etiam liberas ad agendum* . . . . . » 510
Ass. 97ª. — Divina motio non tollit a creata voluntate libertatem neque specificationis neque exercitii . . . . . » 511
Obiectiones . . . . . » 512

160
V556 7749
VENETA
AUTHOR
Theologia Naturalis
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	McCarthy	DEC
	O'Leary	M
	Aldridge	
	~~STORAGE~~	7749
	Elg A St	